لودفيغ فويرباخ

جوهر المسيحية

ترجمة جورج برشين

تقديم وتعليق وتدقيق

الدكتور نبيل فياض



جوهر المسيحية

جوهر المسيحية

Essence of Christianity

المؤلف: لودفيغ فويرباخ

ترجمة: جورج برشين

تقديم وتعليق وتدقيق: د. نبيل فياض

الطبعة الثانية: بيروت ـ لبنان، 2017

Second Edition: Beirut - Lebanon, 2017



لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com

dar alrafidain

Dar.alrafidain

DAR ALRAFIDAIN@maassourati

ISBN: 978 - 1 -77322 - 232 - 5

لودفيغ فويرباخ

جوهر المسيحية

ترجمة

جورج برشين

تقديم وتعليق وتدقيق

الدكتور نبيل فياض



مقدمة الترجمة العربية

لودفيغ أندرياس فون فويرباخ (28 تموز/يوليو 1804 13 أيلول/سبتمبر 1872): فيلسوف وأنتروبولوجي ألماني اشتهر بسبب كتابه «جوهر المسيحية»، الذي قدّم فيه دراسة نقديّة للمسيحيّة أثّرت بقوة في الأجيال اللاحقة من المفكّرين، بمن فيهم كارل ماركس وفريدريش إنغلز. لقد كان فويرباخ أحد أعضاء الدوائر الهيغليّة اليساريّة، حيث دافع بقوة عن الليبرالية، الإلحادية، والماديّة. من هنا، فغالباً ما كان يُنظر إليه على أنه الجسر الذي يربط بين هيغل وكارل ماركس. إن فكره الذي عُني بتحليل نقدي للدين، أثرّ نتيجة لذلك بالماديّة الدياليكتيكية.

أعماله الأولى:

عمله الأول، الذي نشر دون ذكر لاسم المؤلّف، Gedanken über Tod und Unsterblichkeit {أفكار حول الموت والخلود} (1830)، تضمّن هجوماً على الخلود الشخصي ودفاعاً عن الخلود الاسبينوزي المتعلّق بإعادة الامتصاص من جديد في الطبيعة. هذه المبادئ، إذا ما أضفنا إليها طريقته المؤثّرة في الخطاب العام، أعاقته عن التقدّم الأكاديمي. بعد سنوات من النضال، نشر خلالها عمله Geschichte der neueren Philosophie {تاريخ الفلسفة الحديثة} (مجلدان؛ 1833- 1837؛ الطبعة الثانية، 1834- 1844 Abelard und Heloise، الطبعة الثالثة 1877)، تزوج عام 1837 وعاش حياة ريفية في بروكبرغ قرب نورمبرغ، حيث اعتمد على دعم زوجته من حصتها في مصنع رخام صغير.

في عملين له بعد تلك المرحلة، وهما Pierre Bayle (1838) وPhilosophie) und Christentum (1839، اللذين تناولا مسألة اللاهوت إلى درجة كبيرة، كان اعتقاده أنه برهن «أن المسيحية اختفت في الواقع ليس فقط من العقل بل أيضاً من حياة الجنس البشري، وأنها ليست أكثر من نوع من الوسواس القهري».

جوهر المسيحية Das Wesen des Christentums:

كان جوهر المسيحية (1841)، عمله الأهم، قد ترجم إلى اللغة الإنكليزية على يد ماري آن إيفانس (التي عُرِفت لاحقاً باسم جورج إليوت) تحت عنوان The Essence of Christianity. ـ ومن ترجمة جورج إليوت تلك نقلنا هذا العمل إلى اللغة العربيّة.

كانت مقولة فويرباخ مستمدة من لاهوت هيغل التأملي الذي تبقى فيه الخليقة جزءاً من الخالق، في حين يبقى الخالق أعظم من الخليقة. وحين قدّم الطالب فويرباخ نظريته الخاصة إلى الأستاذ هيغل، رفض هيغل الرد بإيجابيّة عليها.

تعرّض فكر لودفيغ فويرباخ للإهمال لوقت طويل بسبب هيمنة أنظمة المفكرين أقرانه، على سبيل المثال، نُظُم هيغل وماركس. لهذا السبب، لم يتم تقدير مجمل قيمة أعماله، كإسهام رئيس في تاريخ الفكر الغربي، حتى الأعمال التأويلية في بدايات القرن لم تستطع أن تحررها من أدراج النسيان؛ مع ذلك لا يمكن لنا إلّا أن نُشير إلى أن فكر فويرباخ في حد ذاته وبمعزل عن تأثيراته بالمفكرين الآخرين، هو مساهمة أصلية ومبتكرة ومتناسقة. أما بالنسبة لتأثيراته بالمفكرين الآخرين، فيكفي الإشارة إلى إساقطاته عند ماركس وإنغلز، واللذين تبنّيا دون تمحيص تقريباً، النتائج المنبثقة عن النقد الديني الذي طرحه فويرباخ في «جوهر المسيحية». من ناحية أخرى، لا يخفى أيضاً التأثير الواضح لهذا العمل على نيتشه، الذي تحدث عنه في مراحل متأخرة من سنيّ عمره، بعد أن كانت له تأثيرات حاسمة في التكوين الأساسي للنهج

الأولـي للفيلسوف الشاب. اليوم، فإن منسوج عمل فويرباخ يتركّز بشكل حصري تقريباً في الكتاب المشار إليه، «جوهر المسيحية»، لأنه يمتدّ إلى أبعد مما ذهبت إليه أعماله الأخرى، مثل «جوهر الدين»، «أفكار حول الموت والخلود»، «تيوغونيا»، الخ. فقد تمكّن الفيلسوف بهذا العمل الرائع من الحصول على اعتراف أكبر مما يمكننا تصوره؛ بل إنّ الكتاب موضوع البحث والذي لا يزال يدور النقاش حوله حتى الآن، كما يشير الفيلسوف الإسباني مانويل كابادا كاسترو، «طيلة حقبة العمل الإيديولوجي الذي ابتُدئ في الغرب مع نقد الفلسفة الإغريقية الأولى للآلهة المجسّدة في الدين الشعبي»، يَفْتَرِض كاسترو وجود فجوة كبيرة في تفسيرات النصوص الدينية المتداولة حينذاك في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر، عندما كانت التفسيرات المتبقية للنصوص الإنجيلية تفلت من أيديّ الأرثوذكسيّة الراسخة كمؤسّسة، وقد استطاع فويرباخ في «جوهر المسيحية» أن يملأ كثيراً من تلك الفجوات. يرسّخ فويرباخ في هذا العمل موقفاً يواصل من خلاله الالتفاف الذاتي للحداثة، من جانب، والمتسقة مع الموقع المركزي للفرد مع تفاديه لبعض المساوئ الذاتية لهذا النهج، وهكذا يتحول هذا الطرح بشكل مفاجئ من إنساني وجودي يترك الباب مغلقاً، كمبدأ، تجاه الآخر، نحو الأنتَ الذي يُعتبر بمثابة أساس أخلاقي لا مفر منه للفعل الأخلاقي؛ ومن جانب آخر فإن هذا الموقف ذاته المطروح في «جوهر المسيحية» سيساعد في ظهور تيار للتفسير النقدي سيضم من بين أبرز أنصاره أسماء مثل كيركغارد، نيتشه، بوبر[1] الخ... وبغض النظر عن جريان هذا التيّار في ركب استنتاجات أطروحات فويرباخ من عدمه، إلا أنه يستخدم الطريق الذي مهّد له هذا المفكّر من أجل تطوير الاستنتاجات التي نجمت عن أعماله أو كذلك الإضاءة على أطروحاته الخاصة. باختصار، يبدو من الواضح جداً على هذا المستوى أنه لا يمكن إنكار أو تجاهل الأهمية الأساسية

(1) نقصد هنا الفيلسوف «الوجودي»، مارتن بوبر، وليس الفيلسوف كارل بوبر، صاحب مذهب العوالم المفتوحة.

لأطروحاتٍ كأطروحات فويرباخ من أجل إنعام النظر بهدف فهم عميق لما حدث خلال القرن التاسع عشر في مجال الفكر الغربي.

في هذه المقدِّمة التي نضيء من خلالها على الأطروحات المقدَّمة في «جوهر المسيحية»، والتي سنمرّ من خلالها على العناصر والأقسام المختلفة التي يتألف منها هذا الكتاب التحفة، سنحاول تقديم مختصر يكون الغرض النهائي منه، ببساطة، استيعاباً موجزاً لمجمل الحجج التي أطلقها الفيلسوف. وسيقتصر العرض على توضيح ما يهدف إليه الفيلسوف في كل طرح.

تتأطّر أصول فويرباخ الفلسفية ضمن المنظور المشكّل داخل الأطروحات الهيغلية؛ فمن خلال تأثير هذا الأخير عليه، اختار فويرباخ الاستمرار في دراسة الفلسفة، وترك جانباً دراسة اللاهوت التي كان قد ابتدأها بالفعل؛ ويشير إلى ذلك بقوله «لقد تم اتخاذ القرار بالتفكير، وليس بالاعتقاد». وفي حين كان منغمساً في دوامة الفلسفة الأكاديمية، تعثّر فويرباخ بأستاذ، مغاير لهيغل في أطروحاته حول الدين وأساسياته، أحدث في تفكير التلميذ الشاب فجوة أبعدته عما كان معتبراً حتى تلك اللحظة تفسيراً دقيقاً. كان هذا الأستاذ هو شلايرماخر، الذي أكّد أن الدين ميّز ذاته بالشعور ذي التبعيّة المطلقة، وهو ما يعارضه هيغل معبّراً عن ذلك بأنه في هذه الحالة تهبط منزلة الإنسان إلى منزلة الحيوان، لأن مثل هذا الشعور ذي التبعية المطلقة إنما ينضوي تحته تصوّر لاعقلاني للشعور الديني. وكما أسلفنا، فقد انجذب فويرباخ نحو فكرة شلايرماخر ومن ثم انحاز إليه، ثم حمل هذا الاختيار فيما بعد إلى ما هو أبعد بكثير من أستاذه؛ وفي السنوات اللاحقة يشير فويرباخ إلى أنّه «ينتقد شلايرماخر ليس لأنه جعل من الدين شيئاً ذا مشاعر، بل لأنه بسبب حيائه اللاهوتي، لم يصل ولم يكن بإمكانه الوصول إلى استخلاص النتائج القسريّة لوجهة نظره، لأنه لم يمتلك القدرة على الرؤية والاعتراف بأن الإله موضوعياً ليس أكثر من جوهر الشعور (...)». هذا التحوّل الفكري الذي طرأ على عملية تكوينه وجّهه بشكل لا رجعة عنه نحو ما جسّده لاحقاً في «جوهر المسيحية».

نُشر هذا العمل سنة 1841، بعد عامين من إنجازه في عام 1839؛ في البداية بعد عدة محاولات فاشلة، لاختيار عناوين مثل «مساهمة في انتقاد الفلسفة التأملية للدين» أو «مساهمة في نقد اللامعقول النقي» أو «التكملة النقدية للفلسفة التأملية للدين»، اختار في نهاية المطاف العنوان المعروف، «جوهر المسيحية». الموضوع الأساسي والرئيس للعمل هو الإنسان، الذي تتأسّس عليه الحجج المطوّرة من قبل الكاتب؛ ويظهر ذلك جلياً عندما يلمّح فويرباخ إلى أن هدفه هو اختزال «اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا»، أو أن «الإنسان هو المبدأ والمنتصف والغاية النهائية للدين». بالنسبة لفويرباخ، الإنسان هو مصدر الألوهية، وفيه توجد العلّة التي تُنشئ الدين، وأن الصيغة الغربيّة لهذه الظاهرة تتحدّد بالمسيحية، وهذه الأخيرة على مرّ السنين كانت قد قَولَبت هذه الحاجة البشرية، المولودة من داخله، من داخل الإنسان، من رغباته، من عواطفه، من أمانيه، من احتياجاته الخ... بهذه الصيغة التي انتهى من بنائها ضمن وجود مستقل مفترض، محمّل بشكل مزيّف على المنشأ الحقيقي لجوهر الإنسان. مع ذلك فإن المسيحية لم تخلق هذا الوجود المستقل لهذا الكائن ما فوق الطبيعي، والذي هو في الحقيقة من عمل الإنسان نفسه، لكن عملها اقتصر على تقويته وشرعنته. وبناء على هذه القاعدة، الأنتربولوجية بشكل واضح تماماً، يبتدئ فويرباخ تحليل الظاهرة الدينية التي يعرضها في «جوهر المسيحية»

تنقسم هيكلية الموضوع الذي يعرضه هذا العمل إلى جزأين رئيسين، يسبقهما قسمان موجزان مخصصان لكلٍ منهما، وهما جوهر الإنسان وجوهر الدين على التوالي؛ هذان القسمان عاملان رئيسان في فهم باقي العمل؛ ففيهما تكمن الدعائم التي ترتكز عليها الأطروحات اللاحقة التي يحتويها الجزآن المذكوران. وفيهما يطوّر فويرباخ مسار خطّين رئيسين لحججه، حيث يقوم بتكريس الخط الأول لعرض الجوهر الحقيقي للدين، بمعنى، الجوهر الأنتربولوجي؛ وفي الخط الثاني يعرض الجوهر المزيف للدين، أي الجوهر اللاهوتي؛ وفي كليهما يُسند تحليلاته ونتائجه إلى قاعدة تفسير النصوص

الإنجيلية، التي يشير من خلالها إلى المصادر المكتوبة التي أصّلت التقاليد الدينيّة، كونها نصوصاً كتابيّة كتبها آباء الكنيسة (القديس أغوسطينوس، الخ)، الأعمال الكلاسيكيّة البروتستانتيّة وخاصة اللوثريّة.

وسنستعرض في هذه المقدمة أبرز جوانب هاتين النقطتين الرئيستين، ونتبعهما بتفصيل للجزأين المذكورين، القسمين الأساسيين، كما أشرنا، المتعلقين بجوهر الإنسان وجوهر الدين، وتشغل الأقسام الأخرى إضاءة على الجوهر الحقيقي للدين (الأنثروبولوجي)، والجوهر المزيّف للدين (اللاهوتي).

1 ـ جوهر الإنسان

لهذا القسم أهميته البالغة، فلا يحدّد فويرباخ فيه ماهية جوهر الإنسان فقط، كما يشير العنوان، بل إنه يبدأ بالإنقاص من اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا وهو العلم الذي له مكانه في عملية نشوء الظاهرة الدينية في جوهر الإنسان نفسه.

أما الاستراتيجية الجدلية التي تلي ذلك فهي البحث عن الأساس الذي تقوم عليه الظاهرة الدينية؛ وبدايةً يشير إلى أن هذا الأساس نجده في التمايز الموجود بين الإنسان والحيوان، ثم يتابع متسائلاً عن ماهية هذا التمايز، فيقدّم إجابةً بأنّ التمايز يكمن في الوعي، لكنه الوعي المفهوم، وفقاً لفويرباخ، بالمعنى الضيّق، وهذا أيضاً غير الوعي الذاتي للحيوانات؛ إنّه الوعي الذي لديه القدرة على الفطنة والحكم على ما يحيط بنا، بل الوعي الذي لديه غاية ذاتيّة في ذاته، التي تتركّز في جوهره الذاتي. وبهذا المعنى، فما يكون جوهراً للإنسان يكون بدوره أساسياً كغرض ذاتي للدين؛ كذلك فهو أساسي للدين الذي يرتكز على الوعي المفهوم كما تم وصفه، وإذا كان هذا الوعي هو الوعي الجوهري ذاته للإنسان، فهو بدوره، جوهر الإنسان، فيتحول إلى أساس للدين؛ ومن جانب آخر، فهو غاية الدين؛ فإذا ما كان الدين، حسب فويرباخ، هو وعي اللانهائي، فإن غاية هذا الوعي لا يمكن أن تكون إلا الوعي الذي يمتلكه الإنسان في جوهره، غير المنتهي

واللامحدود، بل اللانهائي. وإذا ما توضح لنا على ماذا يستند الدين، على الوعي الذي هو وعي الجوهر الذاتي للإنسان، يبقى علينا تحديد ماهية الخصائص التي يرتكز عليها الدين ذاتياً. يعتبر فويرباخ أنّ جوهر الإنسان، الذي يصفه بأنه ما يشكّل في الإنسان النوع البشري في ذاته، هو العقل، الإرادة، والقلب، سواء الخصائص أو القدرات الضرورية لأجل هيكلة الإنسان الكامل. وإدراكُ أن هذه الخصائص كما تم وصفها، إنما هو متاح لأن كل خاصيّة من تلك الخواص، باعتبارها مكونات أساسية لجوهر الإنسان، هي جميعها لا نهائية وكاملة في ذاتها، وبالنتيجة، مطلقة. ومع أنه لاحقاً يتوقف تلقائياً عند ماهية سرّ الثالوث، ليعاود استخدامه في هذا القسم، بمعنى أنه يستخدم الاستعارة ليشرح رمزياً كيف أن هذه القدرات العليا الثلاث هي العناصر التي تؤسس الكينونة الإنسانية، مؤكداً أن «الثالوث المقدّس في الإنسان، الذي فوق مستوى الإنسان الفرد، هو وحدة العقل والحب والإرادة». وهكذا، كون الوعي هو العنصر المميز للإنسان وبدوره هو شرط لإمكانية الدين، وبالمقابل، كون الدين هو وعي اللانهائي، فذاك بمجمله هو وعي جوهر الإنسان، إذ إن الأمر الأوحد الذي يكون منعوتاً على هذا النحو، الغاية الذاتية للدين، الإله، لا يمكن أن يكون، حسب فويرباخ، شيئاً غير الجوهر الموضوعي للإنسان، الكائن المطلق الذي يختبئ موضوعياً في جوهر الإنسانية. يشير فويرباخ هنا، إلى أنه فقط ما يشبه وعينا، ما يشاركه بخصائصه، يكون مقترناً به؛ إذاً، فنحن نَدين بتمثيل كائن أعلى بالنسبة لنا بشكل أساسي إلى المخيّلة؛ لكن هذا الكائن المُفترض لا يمتلك وجوداً حقيقياً، وهو ما يحصل حين نتخيّل أحداً من الذين نسميهم ما فوق الأرضيين؛ فالفرد الذي يبدو لوعينا شيئاً لانهائياً ولا محدوداً، نستطيع من خلاله أن نؤكد على وجود حقيقي، يجب أن يكون، كما تم توضيحه، موضوعانيّة **objetivacion** خفيّة لجوهرنا الذاتي. تنبغي الإشارة أيضاً فيما يتعلق بوعي الإنسان إلى أنّ الغرض الذي يصبو الوعي إليه في كل الأحوال، وبشكل مستقل عن الغرض التي يتعامل معه، مضافاً إلى ذلك فيما لو كان الأمر يتعلّق بغرض محسوس، فإنه، وفقاً لفويرباخ، هو التعمّق

في جوهر الإنسان، وإلى أن نقوم بالتمثّل بشيء محسوس سيُنتَج تفعيل للجوهر الذي يشكّل الإنسان، أي، التمثيل المحسوس المترافق مع ما نستطيع أن ندعوه الوعي الذاتي لأنفسنا.

بهذا الشكل يباشر فويرباخ اختزال اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا. وما تبقى من القسم خصصه ليبرهن عبر الأمثلة أن ما عرضه حتى الآن يتوافق مع حقيقة الموضوع.

2 ـ جوهر الدين

في هذا القسم كما هي الحال في القسم السابق، فإلى جانب إيضاح ماهية جوهر الدين، تستمر عملية اختزال اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا. لعله هذا هو المقام المناسب للإشارة إلى أحد مناهج فويرباخ في نقد الدين والذي لم نُشِر إليه بعد، وهو أمرٌ شديد الالتصاق بهذا العمل، بطريقة غير واضحة أحياناً، وواضحة أحياناً أخرى، وهو موجود في عموم النص، ألا وهو الإشارة إلى الهجوم المباشر الممثّل في التحليل النقدي لفويرباخ في مواجهة اللاهوت والفلسفة التأمليّين. في مواجهة الأول، اللاهوت، نجد أنه يتهمه، بمصطلحات عامة، بأنه اتخذ درباً يبعده عمّا أشارت إليه الأسفار القديمة على أنه الموقف المسيحي. وهو ما نراه منعكساً في التفسيرات الخاطئة التي يقوم عليها اللاهوت الحديث؛ ويتّهم الأخرى، أي الفلسفة التأمليّة، بفبركة نظام مفاهيمي مجرد للغاية ليضمّ بداخله الظاهرة الدينيّة، ويحقق على هذا النحو ليس أكثر من إخفاء ما يمكن أن يكون الجوهر الحقيقي للدين.

بعد ما سبق، يأتي دور التركيز على فحوى القسم. وبغض النظر عن المناورات الجدليّة التي يطوّرها فويرباخ، مسترشداً بِنِيَة إظهارٍ على أي شكل قام الدين، القديم منه أو المعاصر، بمدلول أو بآخر، بإعادة صياغة التجارب المعاشة من قبل الإنسان باتجاه احتياجاته الذاتية وترسيخ احتياجات أخرى جديدة تحدّد شروط وجوده، الأمر الرئيس هو الوصول لتوصيف خاص بالدين.

بالنسبة للإنسان، فالمتواجد ما فوق وعيه، الدين هو غرض إضافي لكنه في الوقت ذاته متمايز عن البقية.

كما لوحظ في القسم السابق، فالإنسان ومن خلال الأشياء التي تتمثل في وعيه، يكتسب معرفة أرفع مما في جوهره ذاته؛ لكن في حالة الأغراض المحسوسة، على سبيل المثال، يكون وعيّ الغرض (objeto) موازياً لوعيه هو ذاته، وهو ما لا يحدث، وفقاً لفويرباخ، مع الغرض الديني، حيث يتوافق هذا الوعي مباشرة مع وعيه الذاتي في الإنسان. وهكذا، فالإنسان يجعل موضوعيّاً[1] جوهره الذاتي من خلال الغرض المتمثّل في وعيه، وفي حالة الغرض الديني، الدائر بكليّته حول فكرة الإله، فهو يُجعل موضوعياً على ذاتية وعيه، والذي يعود، كما أسلفنا، إلى التزامن في التمثيل بين وعيه هو وبين وعي الغرض الديني. ومن ثم، فإنْ كانَ وعي الغرض الديني يتجوهر من خلال الإله، وبذلك يجعل موضوعياً على نحو ذاتي جوهر الإنسان، فيتوجّب بالضرورة الاستنتاج بأن «الاثنين شيء واحد»، أي، الإله والإنسان، ومن ثم أيضاً بأن الدين ليس أكثر من ذاتية وعي موضوعية للإنسان. الآن، يشير فويرباخ إلى أن ذلك يجب ألّا يُفهم على نحو يجعل من الإنسان واضع هذه المعرفة، أي أن الإنسان لا يعي بأن وعي الإله هو ذاتية وعي جوهره هو، وهذا الفعل بالضبط، أي النقص في الوعي، هو ما يشكّل بالضبط جوهر الدين. هذا الفعل يبدو جليّاً فيما لو، كما يفعل فويرباخ، وجّهنا أنظارنا نحو الصيرورة التاريخية للأديان، حيث أن دستور كل دين، في كل مراحله وفتراته المختلفة، يرتكز على هذا الأساس، ويسيره بشكل تطوّري، ويحافظ عليه لكن على قاعدة الإصلاح أو التطور من حيث التحديث عن الذي سبقه. الانتقال من الدين الكلاسيكي الإغريقي إلى المسيحيّة، مروراً بالوسيط الرومانيّ، هو خير مثال. يحدّد الإغريق آلهتهم الأولمبية بناءً على خصائص بشريّة فاتحين المجال

---

(1) الكلمة بالإنكليزية هنا هي objectify، وتعني، أن يجعل أحدنا أمراً ما موضوعياً؛ ونحن لم نستخدم كلمة «يموضع» لأنها تأخذنا إلى مساحات أخرى لا علاقة لها بالموضوع.

لجميع تلك الخصائص، سواء أكانت خيّرة أم شريرة، لتلتقيَ القوة مع الذكاء ضمن خليط نهائي، ليصنعوا صوراً مجسّمة بشكل تام. بينما تتمايز المسيحية، كدين لاحق، بأن هذه الإمكانيّة محدودة فيها، حيث تفتح المجال فقط لتلك الخصائص التي تستحقها الألوهة، كالخير والذكاء والحب الخ. كلاهما يحافظ على هذا اللاوعي فيما يتعلّق «بأن وعي الإله هو الذاتية الواعية لجوهر الإنسان»، وإنْ بطريقتين متمايزتين؛ فالمسيحية، كونها نشأت لاحقاً وهو ما يفترض أنها أكثر تطوّراً، تعتبر الدين الأولمبي الإغريقي وما سبقه أدياناً «وثنيّة»، وتؤكد أن الإنسان الذي يتبعها إنما كان يعبد جوهره ذاته دون أن يعلم، في حين أنّ المسيحيين، لديهم غاية مغايرة، هدفٌ ما فوق بشري. ووفقاً لفويرباخ «فالدين اللاحق اتخذ هذه الخطوة: كل تقدم في الدين يمثّل، من ثم، ذاتية معرفية خاصة به أكثر عمقاً، لكن كل دين بعينه، كالمسيحيّة على سبيل المثال، إذ يُعرّف إخوته الأكبر منه عمراً كوثنيين، فإنما يعفي نفسه من القَدَر، من الجوهر العام للدين.

وهكذا، فإن الدين اللاحق، على الرغم من مشاركته في الجوهر ذاته الذي يشكّل الظاهرة الدينيّة، يَعتبر أنه لا يفعل ذلك، معتقداً أن هدفه، كونه ما فوق طبيعي، يبتعد كثيراً عما يكونه جوهر الإنسان؛ فويرباخ، حين يضع جوهر الدين في هذا الواقع، فاللاوعي يدنو من جوهر الدين، ويعتبر أنّ هذا الإجراء ثابت بشكل حتمي لكل تشكيل ديني.

ما تبقى من القسم تم تخصيصه لعرض بعض الطرائق، لاسيما اثنتين منها، لنفي المحمولات أو التحديدات الإلهية للحامل، دون أن ينفي من ثم وجود هذا الحامل؛ فكلاهما بالنسبة لفويرباخ مخطئان، ويشيران على نحو خاطئ إلى كيفية فهم الدين، بمعنى أنهما مثالان للادين irreligiosidad.

وأخيراً، نعتقد أنه من المفيد اقتباس مقولة فويرباخ والتي تنهي بشكل مختصر كليّة محتوى هذا القسم: «في جوهر ووعي الدين ليس هناك سوى ما يوجد بشكل عام في الجوهر والوعي اللذين يكونان في الإنسان ذاته وفي العالم. ليس للدين أي محتوىً ذاتي وخاص».

3 ـ الجوهر الحقيقي، أي، أنثروبولوجيا الدين

في هذا القسم نلج إلى أحد أجزاء العمل المذكورة سابقاً، ربما هو الأكثر أهمية، وفيه يعزز فويرباخ هدفه المنشود: إن مهمتنا على وجه التحديد هي إظهار أن التناقض ما بين الإلهي والبشري وهميّ، أي أنه لا تناقض أكثر مما يوجد بين الجوهر البشري والفرد البشري، وبناء عليه، فإن غاية وغرض الدين المسيحي بشريّان بشكل مطلق. لذلك فهو يحلّل جوانب الدين المختلفة التي تحمل استنتاجات نهائية من حيث إنشاؤها على الجوهر الذاتي للكائن البشري. نحن سنلتفت إلى الأكثر أهمية بينها، نسرد على ماذا تستند عملية اختزال اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا والتي يعمل فويرباخ عليها.

نذكّر الآن بماذا يتحدد، وفقاً لفويرباخ، جوهر الإنسان: الفهم، الإرادة، الحب، كلها صفات إلهية، فهي لا تعرف قيداً ولا محدودية؛ وسينصب اهتمامنا حول هذه القدرات الثلاث. بالنسبة لفويرباخ، إنْ أعرنا انتباهنا للخصائص التي نضفيها على الإله، اللانهائية، الكمال، الخلود، القدرة الكليّة، القداسة، الخ، والتي إذا ما قورنت بالإنسان ستفغر هوةً لا يمكن تجسيرها بين الاثنين، الإله والإنسان، سندرك أن هذا الإله اللا محدود ليس غير الذكاء، العقل، أو الفهم، وهذا هو الجوهر الموضوعي للفهم. الفهم هو فقط ما يمتلك تلك الخصائص التي، في الجوهر الإلهي، تبدو وكأنها ذاتيّة لكائن ليس غريباً، متمايزاً أو مستقلاً. الفهم هو الكينونة الأصيلة، البدئية، فهو بالنسبة لذاته المعيار لكل تلك الأشياء الحقيقية والواقعية؛ هو الكائن المستقل والمُغْفَل؛ في وَحدته يعيد إنتاج وَحدة الإله؛ إنه الجوهر اللانهائي؛ وفي النهاية هو الكينونة الضروريّة. لذلك، هذا الإله (...) ليس أكثر من الجوهر الذاتي للفهم وجعله موضوعياً.

الآن نقول، إن الإله الذي يعبّر فقط عن جوهر الفهم، لا يمكن أن يكون مُرضياً، كما يشير فويرباخ، للدين، أي، أن يمثّل إله الدين. فكي يجد الناس الرضا في الدين عليهم الاعتماد على أن يستند الدين على غرض غير الفهم،

وأن يكون هذا الشيء هو القوة الأوليّة للدين. الإله بوصفه كينونة الفهم، إنما هو يمثّل كمال القانون الأخلاقي، كمال الأخلاق، لكن هذه الصورة للإله ككمال أخلاقي، تثقل على كاهلنا وتتجاوزنا نظراً للاستحالة البشرية في استيعابها؛ نجدها كشيء فارغ وخَدِرٍ. بالنسبة لفويرباخ، فهذه المسافة التي تقف حائلاً بين إله الفهم، حامل راية الكمال الأخلاقي، والإنسان، سوف لن يتمكّن من اجتيازها إلا إذا اتخذ وعياً من القلب، من الحب، لأنه لا يعتبر الكينونة الإلهية كقانون فقط، أو ككينونة أخلاقية، أو ككينونة فهم، وإنما ككينونة موضوعيّة بشريّة، محبة وودية أيضاً؛ وهذا أمر ممكن، كما يؤكد فويرباخ، لأن الحب هو صلة الوصل ما بين الكمال واللاكمال، بين كينونة الفهم النقيّة وكينونتنا غير الكاملة كأفراد محدَّدين وحسّاسين؛ وفي هذا العمل يمنح فويرباخ الحب أهمية خاصة، فهو الألوهية الموثوقة، وبذلك فهو يعلو حتى على الإله: الحب ليس هو الإله، بل الإله هو الحب.

هذا الرابط الذي تحدثنا عنه للتّو بين الإله، الذي يُفهم كموضوعية فهم، ومن ثم، ككمال أخلاقي، وبين الإنسان، يمثل للدين سرّ التجسد. عندما تُنسب إلى الإله خصائص الحب، الحب تجاه البشر، يتقهقر، حسب الدين، الجوهر الذاتي واللامحدود للإله؛ يدنو من البشر مُذلاً نفسه ليقرّبهم إليه. الوسيلة التي تُجنّب هذا التقييد الذي يمثله هذا الدنوّ بالنسبة للإله هو، وفقاً لعقيدة الكنسية، إدخال شخص[1] ثانٍ في الألوهة، والذي يمثل بالنسبة للبشر النزول إليهم باعتباره حاملاً للحب؛ وهذا الشخص الثاني يمثّل الجانب البشري في الألوهة. بالنسبة لفويرباخ، هذا الشخص الثاني في الألوهة هو الحقيقي والكليّ والأوّلي بالنسبة للدين. ومن ثم فهذا الشخص الثاني يقوم بإعادة تكوين لمفهوم الوساطة بين إله الفهم والإنسان، دون أن يظهر، كما يحدث للاهوت الذي يوضحه، كشيء غامض، مبهم، الخ. وفقاً لفويرباخ، اللاهوت يتشبث بتحديدات

(1) كما سنشير مراراً، فإن «شخص persona» تعني أيضاً «أقنوم».

ميتافيزيقية للفهم فيما يتعلق بالخلود، باللاتحديدية، باللاتغايرية، وبأفكار مجردة أخرى مشابهة تعبّر عن جوهر الفهم؛ هذا اللاهوت ينفي قدرة الإله على المعاناة، وينكر من ثم حقيقة الدين. والتجسّد، الذي يُفهم على هذا النحو، من خلال مفهوم الوساطة، يسلّط الضوء، وفقاً لفويرباخ، على ما يتعامى اللاهوت عنه وهو الإنكار: بأن طبيعة الإله هي بكليتها بشريّة. البرهان الأكثر دلالة ووضوحاً بأنه في الدين يعتبر الإنسان هو الهدف والغرض الإلهيين، حسب فويرباخ، يكمن في حب الإله للإنسان، الذي يشكل أساس ومركز الدين.

المفهوم الديني المنبثق عن هذا التحليل يركّز على شخصية الإنسان، على الإنسان بشكل عام؛ يشدد فويرباخ على اختزال اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا، ويجعل من ذلك شيئاً عمليّاً. من أجل ذلك يختزل كافّة مكونات الدين المفهومة كما يفعل اللاهوت والفلسفة التأمليّة تجاه عناصر ذات أهمية بشريّة، يعرّيها من الهالة الغامضة التي لفّتها حولها التحديدات السابقة؛ على سبيل المثال، معاناة الإله توضّح صراحة أن الألم هو عنصر إنساني بشكل كامل، ومن ثم فإن المعاناة في سبيل إخوتنا، باقي البشر، هي جانب إلهي للإنسان؛ يلمّح سرّ اللاهوت، لا أكثر، إلى الحياة الجماعيّة، فيقول إن الإنسان يكون إنساناً عندما يكون بين الناس؛ باختصار، إنّ فحوى أسرار الوحي الإلهي ذات أصول إنسانية بشكل كامل.

لا يزال هناك نقطة في أطروحات فويرباخ لا بد من ذكرها. الدين كما يصُور بالصيغة المعتادة يمثّل اغتراب الإنسان، جعله يؤمن بوجود كينونة أعلى منه، ومن ثم يحدده. بعض قرّاء العمل ذكروا أنّ فويرباخ لم يتمكن من إزالة الدين، بل تمكن فقط من اختزاله لصالح الأنثروبولوجيا، ومن ثم فإن عنصر الاغتراب لا يزال حاضراً. لذلك أشاروا إلى أن فويرباخ ألغى شخصية الإله مستعيضاً عنها بالنوع الإنساني. وبمعنىً معيّن يمكن فهم ذلك على أنه نقض، لكنه في الحقيقة ليس كذلك لعدة أسباب. لقد أشار فويرباخ منذ البداية إلى أن الإنسان، حتى بشكل لا واعٍ، من خلال الدين، كما هي الحال من خلال التمثيل لأغراض أخرى

عديدة، لكن خاصة من خلال الدين، يسعى لمعرفة ذاته، جوهره. إن عملية معرفة الـذات هذه، ومن ثم توكيد الـذات، تنتج بشكل اغترابي، على وجه التحديد، بسبب عنصر اللاوعي المرافق للإنسان عندما يقوم بها من خلال الدين (لقد رأينا أن الدين، بمعنى معين، يرتكز على اللاوعي في الإنسان فيما يخص التمثيل الذي يتعامل معه في الدين وهو ذاته «أي التمثيل» الذي يخص جوهره الذاتي). حسناً، أعتقد أن فويرباخ يقصد باختزال اللاهوت لصالح الأنثروبولوجيا بالضبط التخلص من هذا العامل، وهو أن الإنسان سيستمر دائماً في احتياجه إلى زيادة المعرفة التي لديه حول ذاته، وسيستمر في السعي، بشكل أو بآخر، خلف تعمق أكثر في ما يكون عليه جوهره، لكن، بالنسبة لفويرباخ، الإنسان سيتعرف على نفسه بشكل مؤكد عندما يعي أن العنصر الذي يمثل في وعيه، الغاية التي تظهر فيه، ليس أكثر من جوهره الذاتي، وهذا ممكن إذا كنا قد تمكّنا من إزالة الاغتراب (enajenación) الذي يسيّر الإنسان خلال العملية الدينية. هكذا يحرّر فويرباخ الإنسان من الدين، لكنه لا يستطيع أن يحرّره من الضرورة التي تغذي طبيعته الذاتيّة، وهذا يعني أن الإنسان لن يتوقف أبداً عن زيادة معرفته بذاته، وسيستمر في كل لحظة باتّباع ما هو جوهره. لذلك، من خلال وضع النوع الإنساني مكان الألوهة، يميط فويرباخ اللثام الذي يحجب رؤية الإنسان الواضحة لما هو جوهره.

4 ـ الجوهر المزيّف، أي، لاهوت الدين:

كما يشير المؤلف نفسه، فإن هذا الجزء هو الأكثر سلبية في مجمل العمل، لكنه ذلك المتعلّق بالجوهر غير الإنساني للدين؛ مع ذلك فإن الهدف المنشود في هذا الجزء لا يزال هو ذاته الذي اتُّبع سابقاً: تبيان أن محتوى وهدف الدين هو بشريّ بكليته، وأن سرّ اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، وأن سرّ الكينونة الإلهية هو الجوهر البشري. التمايز الرئيس مع خط الحجج السابق يتركّز في أنه يحاول إثبات الأطروحة نفسها لكن باتجاه مغاير؛ فإنْ كان قد ذُكر سابقاً أن العناصر

الرئيسة والأسرار التي تشكّل الدين المسيحي لها أصولها في الجوهر البشري ذاته، فالآن يُظهر أن الدين كما يصور بالشكل المعتاد، مبنيّ على تناقضات متنوعة، قلما يُستعلم عنها، تتكشّف على أنها غير عقلانية وفارغة. ومن هنا، فمن الحقيقي أن نبرة هذا الجزء هي الأكثر إنكاراً، بسبب هدفه الذاتي، فهو نافٍ لكل ما يتعلق بالطيف الديني، لكن من جهة أخرى، فهذا النفي له طابع النقد، وهو، لا ينفي فقط من أجل المتعة الخالصة في زعزعة عناصر العقيدة المسيحية، بل إنه يرتكز على حجج ثابتة عندما يمارس فعل النفي. في الواقع، الجزء الأول كرّس للدين، بينما احتل اللاهوت الجزء الثاني وأيضاً سمات الفلسفة التأمليّة.

إن الحجج في هذا الجزء الثاني بُنيت على يقينية أن التمايز المزعوم بين المحمولات اللاهوتية والأنثروبولوجية هو تمايز زائف، هذا التمايز الذي يحاول كل من اللاهوت والفلسفة التأمّلية الحفاظ عليه، هو تمايز تناقضي وفارغ. بالنسبة لفويرباخ، فإن أسرار اللاهوت ليست كما هي، بل تُختزل ذاتياً إلى أسرار تقطن داخل الإنسان، تحمي نار جوهره الأكثر حميمية. الدين يقبض على الجانب الخارجي وعلى مظهر الطبيعة والإنسانية ويحولهما إلى جوهره الحقيقي، ومن ثم يمثّل جوهره الحقيقي والخفي والحبيس بكينونة مختلفة تماماً، غريبة، وخاصّة. لكن من الممكن تغيير ذلك، فنحن نستطيع، كما بيّنا، أن نغيّر العلاقات الدينية؛ فالتي أنشأها الدين كوسيلة، نتصورها كهدف، والتي يعتبرها تابعة، وثانوية، وشرطاً، نعلي من شأنها إلى مرتبة الأمور الأساسية والسببية (causal)، ومن ثم ندمّر الوهم، ونعيد النور النافذ للحقيقة.

تظهر في عملية هدم الوهم المُعمي دلائل تؤدي لشرعنة النتائج المذكورة. يميط فويرباخ اللثام عن بعض جوانب الفلسفة التأمّلية أمام أعيننا، عن بعض أسرار وتناقضات الدين، ويسوقها بشكل حتمي نحو لا ترابط مناف للعقل (absurdo). كذلك هو الحال عند الإشارة لابن الله أو إلى أسرار المعمودية والقربان. ابن الله هو، وفقاً لفويرباخ، ابنٌ حقيقي، بالمعنى ذاته عندما ينجب

الإنسان أولاداً، وبهذه العلاقة يُرى عنصر الألوهة تحديداً لأن امتلاك الذُريّة هو فعل ألوهي، أي التناسل البشري. في حالة أخرى مختلفة تماماً عند محاولة تصور ابن الله كما يمثل في اللاهوت وفي الفلسفة التأمّلية؛ هنا يظهر ابن الله الموسوم بخصائص بشريّة، ككينونة متمايزة عما هو بشري، ومن ثم كحدث غامض وغير عقلاني، والذي تتركز فيه خلاصة التناقضات. شيء مشابه يجري عندما نحاول أن نتفكّر في أسرار المعموديّة والقربان، فكلاهما ركائز جوهريّة للعقيدة الأرثوذكسية (ortodoxia) المسيحية. إنْ نظرنا إليهما كما يظهرهما لنا كل من اللاهوت والفلسفة التأمّلية، مزدانين بسمات سرّانيّة، يبقيان غير مفهومين، يبدوان كسرّين غير قابلين للبقاء. بالمقابل، إذا ولجنا إلى فهمهما عبر تفكّر مباشر وبإرشاد عقلي، فسرعان ما سنقع على ما يعنيانه، إنهما أكثر بساطة وبشريّة. سرّ المعمودية يقدّس الماء كعنصر يجد فيه الإنسان، إلى جانب تلبيته لاحتياجات حيويّة، تأثيراً شافياً ومهدّئاً، كما أنه ينقّي الجانبين المادي والروحي للكائن البشري. أما بالنسبة للدين، فعلى العكس من ذلك، فالعمادة تمثل الأسلوب الذي ينتهجه الروح القدس ليتواصل مع الإنسان من خلال الماء. الحقيقة، يقول فويرباخ، أنه بفعل العمادة يتآخى الإنسان من جديد مع الطبيعة. الأمر ذاته يحدث مع سرّ القربان. فاللاهوت طالما أراد تحميله معنىً يحجب النور عن معناه الحقيقي. عنصرا سرّ القربان هما الخبز والخمر، ومن خلاله (القربان) يُلَمّح مباشرة إلى تقديس شيء، على الرغم من كونه مشتركاً بالنسبة للجميع، هو بمثابة أحد اللَبِنات الأساسية للحياة. وبشكل موازٍ مع سرّ المعموديّة حيث الإنسان يحتفل باستعادة العلاقة مع الطبيعة، ففي هذه الحالة يحدث الأمر ذاته، لكن يُضاف إليه في هذا الطقس العنصر المميّز الذي يجعل من الإنسان كائناً طبيعياً وفي الوقت ذاته مختلفاً عن بقية الكائنات الطبيعيّة. الخبز والخمر تُنتجهما الطبيعة، تعود أصولهما إليها، لكن يصبحان على ما هما عليه فقط عندما يتدخل بهما فعل الإنسان، أي أن هذا الفعل هو من يعطيهما شكلهما، ومن ثم فبهذا السّر تتم توأمة الإنسان مع الطبيعة أيضاً لكن مع المطالبة بالعنصر

المميّز. في كلتا الحالتين، كما في سرّ المعمودية كذلك في سرّ القربان، تتم الإشارة، بشكل واضح جداً، إلى الإعلان عن الطبيعة الإلهية لتصرفات الأفراد؛ بهذا الشكل، تمكن فويرباخ من إثبات أن الدين بشكله اللاهوتي يسير في طريق مسدود، إذ إن تصرفات الإنسان، تناقضاته التأسيسيّة الذاتيّة، هي التي تقوده نحو هذه العاقبة الحتميّة.

ماكس شتيرنر:

عام 1844 ظهر عمل نقدي هام للفيلسوف الألماني، يوهان كاسبر شميت، المعروف باسم ماكس شتيرنر (1806 ـ 1856)، حمل عنوان Der Einzige und sein Eigentum

{الأنا وأناه}، هاجم فيه فويرباخ لأنه كان متناقضاً في إلحاديته. وكان أبرز ما في هذا العمل ردّ فويرباخ عليه، ورد شتيرنر على الرد من منظور مثقف.

خلال الاضطرابات التي حصلت بين الأعـوام 1848 ـ 1849 فإن هجوم فويرباخ على الأرثوذكسية المسيحية جعل منه بطلاً عند الحزب الثوري؛ لكنه فعليّاً لم يلق بنفسه في أتون الحركة السياسيّة؛ فقد كان يفتقد واقعيّاً لصفات القائد الشعبي. وأثناء حقبة كونغرس فرانكفورت قام بإعطاء محاضرات للعموم في الدين في هايدلبرغ. وحين أغلق المكان، انسحب إلى بروكبرغ وقسم وقته بين الدراسة العلميّة، وبين تأليف كتابه Theogonie (1857). وبعدها بثلاث سنوات، أي عام 1860، أجبره فشل مصنع الرخام على مغادرة بروكبرغ، وكان سيبدو محكوماً عليه أن يعاني من الفاقة الشديدة لولا دعم أصدقائه ومساعدة عامة الناس. وعام 1866 ظهر عمله Gottheit، Freiheit und Unsterblichkeit، الذي كان آخر أعماله، والذي أعيدت طباعته عام 1890. عام 1868 قرأ الجزء الأول من كتاب رأس المال لماركس؛ ومن ثم انضم إلى الحزب الاشتراكي ـ الديمقراطي. وبعد حقبة طويلة من التراجع، مات عام 1872. ليدفن في مقبرة يوهانيس ـ فريدهوف في نورمبرغ.

مقولات حول فويرباخ:

بعد ظهور «جوهر المسيحية» بسنوات قليلة، كتب كارل ماركس في ربيع 1845، مقولات حول فويرباخ، والتي حرّرها بتعديل طفيف إنغلز؛ ونُشرت للمرة الأولى كملحق للعمل الذي حمل اسم، «لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، عام 1888. المصدر هو ماركس/إنغلز، أعمال مختارة، المجلّد الأول، ص ص 13 ـ 15. وهنا ترجمة لنص ماركس القصير إلى اللغة العربية!

1

العيب الرئيس لجميع المذاهب المادية الموجودة حتى الآن ـ من ضمنها مذهب فويرباخ المادي ـ هو أن الشيء، الواقع، الحسيّة، إنما هو متصوّر على شكل التأمّل أو كغرض له فقط، لكن ليس كفعالية، كممارسة بشرية حسية، ليس من منظور الذاتية. وهكذا، ففي تناقض ممايز للمادية، فالجانب الإيجابي طُوّر على نحو تجريدي من قبل المبدأ المثالي ـ الذي لا يعرف، بطبيعة الحال، الفعالية الحقيقية، الحسية بحد ذاتها.

يريد فويرباخ أن تكون الأغراض الحسية، متمايزة واقعياً عن أغراض الفكر، لكنه لا يتصوّر الفعالية البشرية ذاتها كفعاليّة موضوعية. من هنا، ففي عمله، «جوهر المسيحية»، فإنه ينظر إلى الموقف النظري على أنه الموقف البشري الأصيل الوحيد، في حين تُصوّر الممارسة العمليّة وتثبّت فقط في مظهرها اليهودي القذر. من هنا فهو لا يدرك أهمية الفعاليّة «الثوريّة»، «العمليّة ـ النقديّة».

2

إن مسألة ما إذا كان يمكن أن نعزو حقيقة موضوعية إلى التفكير الإنساني، ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية؛ إذ يجب على الإنسان أن يثبت الحقيقة ـ أي واقعية وقوة تفكيره، ووجود هذا التفكير ـ عبر الممارسة العملية.

إنّ الخلاف حول واقعية أو عدم واقعية التفكير المعزول عن الممارسة العمليّة إنما هو مسألة سكولاستية بحتة.

3

إن المذهب المادي المتعلّق بتبدّل الظروف والتنشئة إنما ينسى أنّ الظروف تتغيّر على يد البشر، وأنّه لا بد من تثقيف المعلّم نفسه. لذلك يجب أن يقسم هذا المذهب المجتمع إلى قسمين، أحدهما فوق على المجتمع.

لا يمكن تصوّر تزامن تغيّر الظروف والفعاليّة البشرية أو التغيير الذاتي وفهمه عقلانياً إلا كممارسة ثورية.

4

ينطلق فويرباخ من واقعة الاغتراب الذاتي الديني، ازدواجية العالم إلى عالم ديني وعالم علماني. يتكوّن عمله من حلّ العالم الديني في أساسه العلماني.

لكن كون الأساس العلماني يفصل نفسه عن نفسه ويوطد أركان نفسه كحيّز مستقل في السحب لا يمكن تفسيره إلا من خلال الانقسامات والتناقضات الذاتية داخل هذا الأساس العلماني. لذلك، لا بدّ أن يكون الأخير في ذاته مفهوماً في تناقضه وثورياً في الممارسة العملية على حدّ سواء. وهكذا، على سبيل المثال، فبعد اكتشاف أن العائلة الأرضية هي سر العائلة المقدسة، يجب أن يتم الخلاص من السابق بذاته إذاً في النظرية والممارسة.

5

فويرباخ، الذي هو غير راض عن التفكير المجرد، يريد التأمل؛ لكنه لا يتصور الحسية كفعالية عملية، حسيّة ـ بشريّة.

6

يحل فويرباخ الجوهر الديني في الجوهر البشري. لكن جوهر الإنسان ليس تجريداً متأصلاً في كل فرد مفرد.

إنه في واقعه مجموعة متكاملة من العلاقات الاجتماعية.

فويرباخ، الذي لا يدخل في انتقاد هذا الجوهر الحقيقي، مُكْرَهٌ نتيجة لذلك على:

1. أن يجرّد عن الصيرورة التاريخية وأن يثبت الشعور الديني بوصفه شيئاً في ذاته وأن يفترض فرداً ـ بشرياً ـ معزولاً ـ مجرّداً.
2. من هنا، فالجوهر لا يمكن فهمه إلا على أنه «جنس»، على أنه عمومية داخلية، بكماء والتي توحد بطبيعة الحال العديد من الأفراد.

7

نتيجة لذلك، لا يرى أن «الشعور الديني» هو نفسه نتاج اجتماعي، وأن الفرد المجرّد الذي كان قد قام بتحليله إنما ينتمي إلى شكل معين من أشكال المجتمع.

8

كل الحياة الاجتماعية عملية أساساً. وجميع الأسرار التي تؤدي بالنظرية إلى التصوف تجد حلها العقلاني في الممارسة الإنسانية وفي فهم هذه الممارسة.

9

أعلى نقطة وصلت إليها المادية التأملية، أي، المادية التي لا تستوعب الحسيّة كفعالية عمليّة، هي تأمل بالأفراد المنفردين والمجتمع المدني.

10

وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع المدني؛ وجهة نظر الماديّة الجديدة هي المجتمع الإنساني، أو الإنسانية الاجتماعية.

11

اكتفى الفلاسفة فقط بتفسير العالم، بطرق مختلفة؛ المهم هو تغييره.

نيتشه: تأثير فويرباخ!

ثمة أكثر من رأي حول أثر فويرباخ بنيتشه (1844 ـ 1900)؛ تقول موسوعة ستانفورد للفلسفة، على سبيل المثال، إن بعض أفكار فويرباخ عمل على تطويرها بعض من أشهر فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، ثم تذكر منهم: فرويد، نيتشه، مارتن بوبر، موريس ميرلو ـ بونتي، كارل لويفت، وألفرد شميت.

في اعتقادنا أن نيتشه ـ إضافة إلى ماركس ـ هو أبرز من طوّر بعض أفكار فويرباخ؛ وفي عمله الشهير، «عدو المسيح»، الذي ترجمناه عن نصه الأصلي، يمكن أن نشير إلى بعض فقرات تظهر ما اتفق فيه الفيلسوفان، وما لم يتفقا عليه.[1] ـ مع ملاحظة أن عملي فويرباخ ونيتشه إنما يتمحوران حول نقد المسيحية؛ وإن كان الأول ركّز كل اهتمامه على نقد تصوّر الإله، ولم يقارب المسيحية من منظور نقدي كثيراً، وإن كانت مقاربته متميزة أيضاً بالسمة العقلانية؛ فإن نيتشه من الفقرة الأولى إلى الأخيرة يشن هجوماً لاذعاً على المسيحية، وإن كان قد جافى العقلانية في معظم مقولاته النقد ـ دينية!

1 ـ مقابل ما يقوله فويرباخ من أنه «على النقيض من الديانة الإسرائيلية، فالديانة المسيحية هي ديانة النقدية والحرية»؛ يرى نيتشه أن المسيحية هي النتيجة النهائية لليهودية: «لا يمكن فهم المسيحيّة إلّا بردّها إلى التربة التي نشأت عليها «ليست حركة مضادّة للغريزة اليهوديّة، إنّها بالفعل نتيجتها المنطقيّة، نهاية أخرى لمنطقها الموحي بالرعب»، ثم يكمل ليقول: «اليهود هم أكثر الأمم لفتاً للنظر في تاريخ العالم، لأنّهم، حين واجهوا مسألة أن تكون أو أن لا تكون، اختاروا، بقناعة غريبة تماماً، أن يكونوا بأيّ ثمن: كان الثمن الذي توجّب عليهم دفعه هو التزييف الجذري لكلّ الطبيعة، كل الطبيعانيّة، كل الواقع، العالم الداخلي برمّته إضافة إلى

(1) كي نسهّل المهمة على القارئ، سنشير فقط إلى رقم الفقرة في كتاب نيتشه؛ ونعيد، الترجمة عن النص الألماني.

الخارجي. لهذا السبب تحديداً اليهود أشأم أمّة في تاريخ العالم: لقد زيّف تأثيرهم اللاحق الجنس البشري إلى درجة أنّ المسيحي قادر اليوم على الإحساس أنّه عدو لليهوديّة دون أن يدرك أنّه النتيجة القصوى لليهود» (24). وهكذا، كما يقول نيتشه: «لا قيمة لتاريخ إسرائيل كتاريخ نموذجي لإزالة السمة الطبيعيّة عن القيم الطبيعيّة» (25). ثم يصب جام غضبه على بولس باعتباره مَن أفسد المسيحية الأصلية بيهوديته: «ومرّة أخرى عادت غريزة اليهودي الكهنوتيّة لترتكب الجريمة الكبيرة ذاتها بحق التاريخ ـ لقد محت ببساطة البارحة وأوّل البارحة للمسيحيّة، واخترعت لذاتها تاريخاً للمسيحيّة الأولى. هنالك ما هو أكثر: فقد عادت لتزييف تاريخ إسرائيل لتجعل منه التاريخ السابق لعملها هي: فكلّ الأنبياء يتحدّثون عن «فاديها» هي... من هنا فقد زيّفت الكنيسة لاحقاً حتى تاريخ الجنس البشري عبر تزييف التاريخ الذي سبق المسيحيّة... أنموذج الفادي، التعاليم، العرف، الموت، معنى الموت، ما بعد الموت بالذات ـ لم يُترك شيء على حاله، لم يترك شيء يحمل حتى أدنى شبه بالواقع. فبولس نقل ببساطة مركز جاذبيّة ذاك الوجود برمته إلى ما وراء هذا الوجود ـ في كذبة يسوع «القائم من بين الأموات». والواقع أنه لم يكن باستطاعته استخدام حياة الفادي على الإطلاق ـ كان بحاجة إلى الموت على الصليب وإلى أمور أخـرى... إن المراقبة الأمينة لبولس، الذي كان موطنه المركز الأساسي للتنوير الرواقي، حين يصنع من هلوسة الدليل على أن الفادي ما يزال حيّاً، أو حتى تصديق قصته بأنه كانت عنده هذه الهلوسة، فذلك سيكون حماقة فعليّة من قبل عالم النفس: فبولس كان يرغب بالوصول إلى الهدف، وبالتالي كان يرغب بالوسيلة لذلك... ما لم يكن يصدّقه هو ذاته صدّقه أولئك المعتوهون الذين ألقى تعاليمه بينهم. ـ كانت السلطة مطلبه هو؛ مع بولس بحث الكاهن عن السلطة من جديد ـ لم يكن باستطاعته غير استخدام تلك المفاهيم، التعاليم، الرموز، التي يستعبد الجماهير بها، يشكّل قطعاناً. ما

هو الشيء الوحيد الذي أخذه محمد عن المسيحيّة لاحقاً؟ تلفيق بولس، وسيلته لإنشاء استبداديّة كهنوتيّة، لتشكيل قطعان: الاعتقاد بالخلود ـ أي ما يسمّى بالتعاليم المتعلّقة «بالدينونة»...(42).

يؤكّد نيتشه على الدوام في «عدو المسيح» على تعلّقه بفكرة أن المسيحية هي النتاج الحقيقي لليهودية؛ يقول لاحقاً: «في المسيحيّة، بوصفها فن الدجل المقدّس، تُحرز اليهوديّة، تعليماً وتقنيّة استمرّا بأعظم جديّة مئات السنين، كمالها المطلق... المسيحي، ذلك النسبة المطلقة للكذب، هو اليهودي مرّة ثانية ـ بل مرّة ثالثة...

ما إن انفغرت الهوّة ذات مرّة بين اليهود والمسيحيين، حتى لم يُترك خيار عند الأخيرين سوى أن يستخدموا ضدّ اليهود إجـراءات الحفظ الذاتي التي نصحت بها الغريزة اليهوديّة، في حين استخدمها اليهود سابقاً ضد كل ما هو غير يهودي فقط. المسيحي هو اليهودي بعقيدة «أكثر حريّة» ليس إلاّ (44).

2 ـ رغم المقاربة التحليلية الفويرباخيّة للكينونة الإلهية التي تكشف عن نمط صريح من الإلحاد، مهما حاول رافضو الإلحاد، لأسباب ذاتية صرفة، رفض الإلحادية الفويرباخية الصريحة؛ فإن نيتشه يتركنا معلّقين فوق هوّة تساؤلات حول حقيقة الإلحاد النيتشوي ـ مميّز أكثر في «شفق الأوثان» ـ من زيفها؛ مع ذلك، فالمفكر الألماني ذائع الصيت لا يروي غليلنا المعرفي بهذا الصدد في «عدو المسيح».

يقول نيتشه: «إنّ ما يميّزنا، هو ليس أننا لا نلحظ إلهاً، لا في التاريخ، ولا في الطبيعة، ولا في ما وراء الطبيعة، بل لأننا وجدنا أن ما تمّ توقيره كإله، ليس (إلهيّاً)، بل هو حقير، سخيف، مؤذ، ليس مجرّد خطأ، بل جريمة بحق الحياة... نحن ننكر الإله كإله... إذا أثبت واحدهم لنا وجود إله المسيحيين هذا، ما عرفنا كيف سنؤمن به. وَضع ما سبق في صيغة: الإله، كما خلقه بولس، إنكار للإله» (47). هذا يعني، وإن بشكل غير مباشر، أن نيتشه لا ينكر غير إله المسيحيين؛

وهو ما يؤكّد عليه من جديد، بقوله: «لا الأخلاق ولا الدين في المسيحيّة يمسّان الواقع بأيّة نقطة. لا شيء سوى العلل التخيّليّة («إله»، «نفس»، «أنا»، «روح»، «إرادة حرّة» أو «إرادة غير حرّة»): لا شيء سوى المعلولات التخيّليّة («إثم»، «فداء»، «نعمة»، «عقاب»، «مغفرة الذنوب»). حركة مرور بين الكائنات التخيّليّة («إله»، «أرواح»، «أنفس»)؛ علم طبيعيّ خيالي (مركزيّة إنسانيّة؛ عوز كامل لمفهوم العلل الطبيعيّة)؛ علم نفس تخيّليّ (لا شيء سوى إساءة فهم، وتفسير المشاعر العامّة السارّة أو غير السارّة، مثل وضعيّة التناغم العصبيّ الذات، بمساعدة لغة رمزيّة ذات خاصيّة دينيّة ـ أخلاقيّة ـ « توبة»، «لسعة الضمير»، «إغواء الشيطان»، «قرب اللّه»)؛ غائيّة تخيّليّة («مملكة اللّه»، «الدينونة الأخيرة»، «الحياة الأبديّة»)». (15). ثم يكرر ما قاله آنفاً في فقرة أخرى: «المفهوم المسيحي للإله ـ الإله كإله للمرضى، الإله كعنكبوت، الإله كروح ـ هو واحدٌ من أفسد المفاهيم للإله التي وصلت إلى الأرض: بل ربما يمثّل العلامة الدنيا في التدرّج الهابط لنموذج الإله. لقد تفسّخ الإله إلى معارضة للحياة، عوضاً عن أن يكون تجلّياً لها ولنعَمها الخالدة! في الإله إعلانٌ عدائيّة للحياة، للطبيعة، لإرادة الحياة! الإله صيغة تعبّر عن كل افتراء على «هذا العالم»، كلّ كذبة حول «العالم الآخر»! في الإله يؤلّه العدم، تُقدّس إرادة العدم!...» (18).

لا يأخذ نيتشه في «عدو المسيح» موقفاً نقدياً من الدين عموماً، ومن الإله بشكل خاص ـ وحدها المسيحية غرض مواقفه النقدية الذاتية التي كثيراً ما تجافي الموضوعية؛ فإضافة إلى امتداحه البوذية في فقرات عديدة من هذا العمل، نجده يمتدح الإسلام في أكثر من موضع فقط لينتقد المسيحية بأكثر ما يمكنه من اللامحدودية الجدلية، وإنْ افتقدت الأخيرة كثيراً من الحيادية المعرفيّة. يقول نيتشه أيضاً في معرض هجومه اللاذع على الإله المسيحي: «في المسيحيّة تدخل غرائز المضطهدين والمستعبّدين إلى صدر الصورة: أحطّ الطبقات هي التي تلتمس النجاة فيها... هنا موقف شعوري حيال قوّة، تدعى «إله»، تُبقى حيّة باستمرار (عبر الصلاة)؛ هنا الجسد محتقر، الصحّة منكرة

بوصفها حسيّة؛ بل إنّ الكنيسة تقاوم النظافة (أوّل إجراء قام به المسيحيّون بعد طرد مسلمي الأندلس كان إقفال الحمّامات العامّة، التي كان في قرطبة وحدها منها 270).» (22). ليختم بقوله: «إذا كان الإسلام يحتقر المسيحيّة، فإن لديه ألف حق كي يفعل ذلك: الإسلام يتطلّب رجالاً...»(60).

مع ذلك، فهو يقول، على نحو تعميمي: «لقد بدّلنا أفكارنا. صرنا أكثر تواضعاً في كلّ الصفات. لم نعد نقتفي أثر أصل الإنسان في «الروح»، في «الألوهة»، أعدنا وضعه بين الحيوانات. نحن نعتبره أقوى الحيوانات لأنّه أكثرها مكراً: روحانيته نتيجة لذلك» (14)؛ وهكذا، فبرأيه، «سيرورة الوعي»، «الروح»، هي تحديداً بالنسبة لنا عارض مَرَضي نسبي في العضوية... «الروح الصافية» حماقة صافية: وإذا ما طرحنا الحواس والجهاز العصبي، «الهيكل القابل للفناء»، فإنّنا نخطىء الحساب ـ وغيره لا شيء!» (14).

نتيجة لذلك، وفي خضم هجومه العارم على المسيحية، يصل إلى نتيجة مفادها أنه «كيف يستطيع المرء أن يبقى مذعناً لسذاجة اللاهوتيين المسيحيين بحيث يشاركهم الرأي في قول إن تحوّل مفهوم الإله من «إله إسرائيل»، الإله القومي، إلى الإله المسيحي، خلاصة كلّ ما هو خيّر، يعتبر تقدّماً» (17).

3 ـ بعكس فويرباخ، الذي فكك نقدياً أهم المذاهب والمبادئ المسيحية في نوع من الدحض الفلسفي لوقائع وجودها خارج المخيلة البشرية كأحد أبرز أشكال الوهم، فإن نيتشه يحاول أن يقصر هجومه على مرحلة ما بعد يسوع ـ خاصة بولس ـ معتبراً أن هنالك تمايزاً حقيقياً بين مسيحية الذي «مات على الصليب»، ومسيحية الذين استخدموا «من مات على الصليب» لغاياتهم الخاصّة؛ يقول نيتشه عن الجماعة المسيحية الأولى وعلاقتها بيسوع: «من الواضح أنّ الجماعة الصغيرة فشلت على وجه التحديد في فهم الأمر الأساسي، الأمثولة في طريقته كي يموت، الحريّة، السمو فوق ذاك الإحساس بالغلّ: ـ دليل على قلّة فهمهم له بأيّة حال! يسوع ذاته لم

يكن يرغب بشيء من موته سوى أن يقدّم للعلن الاختبار الأقوى، الدليل على تعاليمه... لكن حوارييه كانوا بعيدين عن أن يغفروا لموته»(40). «ونشأت الآن مشكلة غير معقولة Absurdes: كيف يمكن للّه أن يسمح بذلك؟» عن هذا السؤال وجد العقل المفسد للجماعة الصغيرة جواباً غير معقول: قدّم اللّه ابنه لمغفرة الخطايا، كقربان. ومرّة واحدة انتهى كلّ شيء في الإنجيل! قربان الخطيئة، في أكثر أشكاله بربريّة، إثارة للاشمئزاز، التضحية بإنسان بريء بسبب أخطاء الآثمين! يا للوثنيّة الشنيعة! ـ لأن يسوع ألغى مفهوم «الإثم» بالذات ـ أنكر أية فجوة بين الإله والإنسان، عاش هذه الوحدة بين الإله والإنسان باعتبارها «بشارته»... وليس باعتبارها امتيازاً خاصّاً! من الآن فصاعداً يُدخل في أنموذج الفادي: تعاليم الدينونة والمجيء الثاني، تعاليم موته كموت قرباني، تعاليم القيامة، التي بها شعوذ مفهوم «الخلاص» بكامله، حقيقة الإنجيل الأصيلة الكاملة ـ لمصلحة حالة ما بعد الموت!... بولس، بالغطرسة الحاخاميّة المميّزة له في كل السمات، أعطى طابعاً منطقيّاً لهذا التفسير، هذه الجلاعة في التفسير، كما يلي: «إذا لم يقم المسيح من الموت فإيماننا عبث». ـ ومرّة واحدة صارت البشارة أحقر الوعود غير المنجزة، مذهب الخلود الشخصي الوقح... بل علّمها بولس ذاته بوصفها ثواباً!» (41). من هنا فهو، نيتشه، يعتبر أنه «في بولس جُسّد الأنموذج المضاد «لصاحب البشرى»، العبقريّة في الكراهية، في رؤية الكراهية، في منطق الكراهية العنيد. ما الذي لم يضحّ به ملاك الشرّ هذا على مذبح كراهيته! الفادي قبل كلّ شيء: فقد سمّره على صليبه هو»(42)؛ «فأشاد الكنيسة من معارضة الإنجيل. وبحيث أنه قدس من كل بدّ في المفهوم «كنيسة» ما، نظر إليه «صاحب البشارة» على أنه دونه» (36)؛ «وما دعي بشارة منذ تلك اللحظة وما بعد، كان عكس ما عاشه هو: «أنباء سيئة»، ملاك شرّ».(39).

4 ـ في عمل فويرباخ، جوهر المسيحية، ثمة مقاربة عميقة لسري المعمودية

والإفخارستيا المسيحيين؛ ورغم النتائج «الرافضة» للسرّين عند فويرباخ ونيتشه، فإن نيتشه تفرّد بهجوم ذاتي حاد على سر الإفخارستيا، معتبراً إياه إنما ظهر نتيجة لظرف تاريخي عرفته المسيحية. يقول نيتشه في هذا الصدد: «حين غادرت المسيحيّة موطنها الأصلي، الأنظمة الدنيا، العالم السفلي للعالم القديم، حين راحت تبحث عن القوّة بين الشعوب البربريّة، لم تعد تستلزم كائنات بشريّة مرهقة بل كائنات بشريّة متوحشّة، ممزّقة ذاتياً جوهريّاً ـ كائنات بشريّة قويّة لكنّها مخفقة.

كانت المسيحيّة من أجل السيطرة على البرابرة بحاجة إلى مفاهيم وقيم بربريّة: التضحية بالأبكار، شرب الدمّ في المناولة Abendmahl، احتقار العقل والثقافة؛ التعذيب بكافة أشكاله، الجسديّة وغير الجسديّة؛ أبّهة عظيمة أُضفيت إلى العبادة الشعبيّة».(22).

«الإمبراطورية الرومانيّة... كان هذا التنظيم راسخاً بما يكفي لتحمّل الأباطرة السيئين: عارضُ الأشخاص يجب أن يكون له أي أثر على أمور كهذه ـ أول مبدأ في مجمل فن العمارة العظيمة. لكنه لم يكن ثابتاً بما يكفي لتحمّل أفسد الفساد، لتحمّل المسيحيين... هذا التعصّب المخادع، التكتّم غير المسموح، المفاهيم الكئيبة كجهنم، كالتضحية بالأبرياء، الاتحاد السرّاني **unio mystica** في شرب الدم»(59).

5 ـ يشترك الفيلسوفان الألمانيان الشهيران بهذا الإعجاب المفرط بثقافة اليونان والرومان المتعددة الآلهة، التي سادت قبل وصول المسيحية؛ الإعجاب بالثقافة الوثنية يطاردك حيثما كان في أعمال فويرباخ؛ في «عدو المسيح» نجده مركّزاً في المعارضة بين روما الوثنية ما قبل المسيحية؛ وروما التي سقطت تحت سنابك خيول المسيحيين. يقول نيتشه: «كحركة أوروبيّة، كانت المسيحيّة منذ البداية الأولى حركة عموم عناصر منبوذة ومرفوضة من كلّ الأنواع (يريد هؤلاء الوصول إلى السلطة عبر المسيحيّة). إنها ليست

تعبيراً عن انهيار أحد الأعراق، بل تشكيلة متجمّعة لأنماط متفسّخة من كافة الأمكنة تحاشدت فكان كلّ منها يبحث عن الآخر. وليس كما يعتقد عموماً، أن ما جعل المسيحيّة ممكنة هو انهيار العالم القديم بالذات، العالم القديم النبيل: لا يمكن أن ننفي وجود الحماقة المثقفة التي تؤكّد شيئاً كهذا بمنتهى الصرامة. إنّ الحقبة التي صارت فيها طبقات الشاندالا المتفسّخة، المريضة مسيحيّة في كافة أرجاء الامبراطوريّة، كانت على وجه التحديد الحقبة التي وُجد فيها النموذج المعاكس، أي النبلاء، في أزهى وأنضج أشكاله. لقد سيطرت الغالبيّة؛ انتصرت ديمقراطيّة الغرائز المسيحيّة... لم تكن المسيحيّة «قوميّة»، ولا مشروطة بأحد الأعراق ـ توجّهت إلى كلّ أصناف المحرومين من إرث الحياة، فكان لها مؤيّدوها في كل الأمكنة. كان الأساس الذي قامت عليه المسيحيّة حقد المرضى، الغريزة الموجّهة ضدّ كلّ ما هو صحّي، ضد الصحّة. فكلّ ما هو قوي البنية، فخور، مقدام، وقبل كلّ شيء، الجمال، يؤذي أذنيها وعينيها. أتذكّر من جديد قول بولس الذي لا يقدّر بثمن: «اختار اللّه ضعفاء العالم، جهّال العالم، أدنياء العالم والمزدرَيين»: كانت تلك هي الوصفة، بهذه الإشارة انتصر التفسّخ. ـ الإله على الصليب ـ هل ما يزال المعنى المخفي خلف هذا الرمز مفهوماً؟ ـ كلّ شيء يعاني، كلّ شيء يعلّق على الصليب، هو إلهيّ... نحن كلّنا معلّقون على الصليب، نحن بالتالي إلهيّون... نحن وحدنا إلهيّون... كانت المسيحيّة انتصاراً، ماتت به نزعة نبيلة ـ كانت المسيحيّة حتى الآن أعظم بلايا الجنس البشري.» (52).

عمل العالم القديم برمّته عبث: لا أمتلك كلمات، أعبّر بها عن شعوري حيال شيء مريع كهذا. وإذا اعتبرنا، أن عمله كان تحضيراً، أي أنه فقط تمّ وضع أساس البناء، بثقة ذاتيّة صوّانيّة، لعمل ألوف السنوات، فالمعنى الكامل للعالم القديم عبث!... لماذا وُجد الإغريق؟ لماذا الرومان؟ ـ إن كلّ متطلّبات الثقافة المتبحّرة، كلّ الطرائق العلميّة، كانت وقتها هناك، كان المرء قد أسّس وقتها الفن العظيم،

الذي لا يجارى، من آجل قراءة جيّدة ـ هذا المطلب من أجل تقليد ثقافي، من أجل تناسق علم؛ العلم الطبيعي، بالترابط مع الرياضيّات والميكانيك، كان في أفضل طرقه. الإحساس بالحقائق، الأكثر تطوّراً وقيمة بين كلّ الأحاسيس، كانت له مدارسه، تقليده الذي كان وقتها بعمر مئات السنوات! أيفهم المرء ذلك؟ كلّ ما هو ضروري، كي يمكن أن يمشي العمل، تمّ إيجاده: الطرائق، على المرء أن يقول ذلك عشر مرّات، هي الشيء الضروري، الشيء الأصعب أيضاً، وأيضاً، الشيء الذي وقفت ضدّه أطول زمن العادة والكسل. إنّ ما استعدناه اليوم، بكم يعجز المرء عن وصفه من القسريّة الذاتيّة ـ لأننا ما نزال نحمل الغرائز الشريرة، المسيحيّة، في مكان ما داخلنا ـ هو الرؤيا الحرّة للواقع، اليد الحريصة، الصبر والجديّة في أدقّ الأمور، صحّة المعرفة ككل ـ كانت هنالك وقتها! قبل أكثر من ألفي عام! ومن ذلك، الذوق واللباقة الخيّران والمرهفان! ليس كتدريب للدماغ! ليس كثقافة «ألمانيّة» بأخلاق المتوحشين! بل كجسد، كإيماءة، كغريزة ـ بكلمة واحدة، كواقع... كلّه عبث! بين ليلة وضحاها مجرّد ذكرى! ـ الإغريق! الرومان! نبل الغريزة، الذوق، البحث المنهجي، عبقريّة التنظيم والإدارة، الإيمان، الإرادة من أجل مستقبل الجنس البشري، النعم العظيمة لكلّ شيء، تُقدّم بوضوح على أنها الإمبراطوريّة الرومانيّة، أنموذج فخم لم يعد مجرّد فن، بل صار واقعاً، حقيقة، حياة... ـ ولم تسحقها حادثة طبيعيّة بين ليلة وضحاها! لم يدسها الجرمان وغيرهم من الأجلاف! بل دمّرتها عوالق مخادعة، سرّانيّة، غير مرئيّة، غثّة! لم تُهزم ـ جرى امتصاصها حتى جفّت ليس إلاّ!... صار الثأر الخفي، الجسد الحقير، سيّداً! كلّ حقير، كلّ من يعاني من ذاته، كلّ من يتعذّب بالمشاعر الدنيئة، عالم ـ غيتو النفس بأكمله، فجأة على القمّة! ـ ما على المرء سوى قراءة أيّ من المهتاجين المسيحيين، كالقديس أغسطينيوس، ليدرك، ليشمّ، أية قذارة خرجت ممن هو على القمّة. سوف يضلّل المرء ذاته بالكامل، إذا افترض وجود نقص في الذكاء من أي نوع عند قادة الحركة المسيحيّة: ـ آه، إنهم دهاة، دهاة إلى درجة القداسة، هؤلاء الآباء الكنسيّون! ما ينقصهم أمر مختلف بالكامل. فالطبيعة كانت مهملة

عندما صنعتهم - نسيت أن تعطيهم حتى العدد الأقل من الغرائز المحترمة، المحتشمة، النظيفة... بيني وبينكم، إنهم ليسوا حتى بالبشر...» (60).

6 - أخيراً؛ ثمة موضوع مشترك بين الفيلسوفين هو مسألة العذراء مريم. يقول فويرباخ: «كنتيجة لنذرهم العفّة، فقد قمع الرهبان الحب الجنسي في ذواتهم؛ لكن، من أجل تلك المسألة، كان لهم في العذراء مريم صورة المرأة؛ في الإله، في السماء، صورة الحب. وكلما كانت امرأة مثالية، متصورة غرضاً أكثر لحبّهم الواقعي، كلما ازدادت سهولة إمكانيّتهم بأن يستغنوا عن المرأة التي هي من لحم ودم. كلما تعاظمت الأهمية التي توليها لإبادة الشهوانية، كلّما تعاظمت بالنسبة لهم أهمية العذراء السماوية: إنها تحتلّ في أذهانهم مكانة أكثر بروزاً من تلك التي للمسيح أو الإله»!

بالمقابل، يقول نيتشه: «كي يكون الحب ممكناً، لابدّ أن يكون الإله شخصاً؛ كي يكون لأدنى الغرائز صوت، لابد أن يكون الإله شابّاً. لإرضاء حرارة النساء يُنقل قدّيس وسيم إلى صدر الصورة؛ ومريم لإرضاء حرارة الرجال. هذا مع افتراض، أن المسيحيّة ترغب بالسيادة في أرض حيث عبادة أدونيس أو أفروديت حدّدت مفهوم ماهيّة العبادة الدينيّة». (23).

ملاحظة:

تقصّدنا في ترجمة كل الأعمال التي تشكّل «موسوعة الإلحاد الألماني» أن نستخدم ألفاظاً حيادية لا توحي بأي مضمون سلبي؛ مثلاً: لم نستخدم قط ألفاظاً مثل «كفر»، «كافر»، «زنديق»، «مرتد»، وما إلى ذلك. وفضلنا الالتزام بدقة الألفاظ الأصلية، مثل: «اللااعتقاد»، «اللاإيمان»، «اللادين»، وما إلى ذلك.

نبيل فيّاض

دمشق، الخامس

من آذار، 2016.

مقدمة الترجمة الإنكليزية

المحرّران العامّان:

د. أندريا ديم ود. ديفيد لين.

مقدّمة

بقلم راشيل ف.
كوهاوت لاورانس

وُلد لودفيغ أندرياس فون فويرباخ وسط امتياز مسكوني بوصفه الابن الرابع للفقيه الليبرالي الألماني بول يوهان أنسلم ريتر فون فويرباخ في لاندشوت، بافاريا، يوم الثامن والعشرين من شهر تموز ـ يوليو، 1804. أمضى في ميونيخ شطراً كبيراً من حياته حتى وفاة والده في أيار ـ مايو 1833، وقد درس فويرباخ في جامعة هايدلبرغ في عام 1823، تلتها جامعة برلين في عام 1824، وفي نهاية المطاف نجده في جامعة فريدريش الكسندر في إيرلنغن، حيث أنجز دراساته في علميّ الإنسان {أنثروبولوجيا} واللاهوت {ثيولوجيا} بإشراف اللاهوتي فريدريش شليرماخر والهيغلي كارل داوب. وبعد أن تمّ قبوله بقصد متابعة دعوته في الكنيسة، كتب فويرباخ في وقت لاحق في رسالة له، «اللاهوت، لا يمكنني أن أحمل نفسي على مزيد من دراسته. أتوق لاتخاذ طبيعة إلى قلبي، تلك الطبيعة التي أمام عمقها ينكمش اللاهوتي الجبان؛ ومع إنسان الطبيعة، يكون الإنسان في كامل صفاته». وكان هذا هو المثل الأعلى الذي تسلّل إلى مسار حياته وحرّضه على مزيد من الدراسات في علم الإنسان، اللغة العبرية، والفلسفة.

حاز لودفيغ فويرباخ على درجة الدكتوراه والأستاذية في الفلسفة من جامعة إيرلنغن في عام 1828 عبر أطروحته: Una، Universali، Infinita.

وقد نشر عمله الرسمي الرئيس غُفلاً من الاسم في عام 1830، وقد حمل عنوان، Gedanken uber Tod und Unsterblichkeit (أفكار حول الموت والخلود)، والذي يتضمّن ضربة للفجور والفساد الشخصيين. ومواصلاً مسيرة حياته في إلقاء المحاضرات بلا كلل ولا ملل، ترك فويرباخ منصبه في عام 1832، ليجد عملاً بعيد المنال في وقت لاحق. ومواجهاً بفلسفات أكثر حداثة، واصل الكتابة: Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza (1833)، Darstellung، Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie (1837)، Abelard und Heloise (1834)، وPierre Bayle (1838). في عمله الأكثر شهرة في هذه الفترة، (Philosophie und Christentum (1839، يبدو أنّ فويرباخ استبق نظرية نيتشه التي تقول «الإله ميت» بالكامل وذلك مع رأيه التجريدي، «بأنّ المسيحية اختفت في الواقع منذ فترة طويلة ليس فقط من عقل الجنس البشري بل أيضاً من حياته، وهي لا تعدو اليوم كونها فكرة ثابتة».

في عام 1841، ترجمت المؤلّفة جورج إليوت Wesen des Christentums (جوهر المسيحية) إلى اللغات الإنكليزية، الفرنسية، والروسية. كان مسعى فويرباخ من هذا العمل أنسنة اللاهوت بالكامل. إنّه يستمدّ هذا التعهد من دراسته السابقة للاهوت هيغل وأسطورة الخلق. وخلال هذا الوقت سعى فويرباخ بشجاعة إلى توحيد علم الإنسان مع الإيمان بإله؛ متحدثاً عن رأي الإنسان بالإله ككائن أخلاقي، كمحبّة، كقانون، وكخير. ويؤكّد أن الإنسان قادر على قدم المساواة مع الإله على هذا الوعي بسبب ما منحه الإله من معرفة له، «حين يكون على الإنسان أن يجد الرضا في الإله، فيجب أن يجد نفسه في الإله»... لذلك لا شيء أبعد من إسقاط خارجي لطبيعة الإنسان ونفسه الداخليتين؛ فالإله هو الكائن الذي يعمل داخل الإنسان كلّه في كافة الصيغ ويمنح الألوهية للمعتقد. يسأل فولفغانغ فوندي، «الشعور هو عضو الألوهيّة. كيف تستطيع تصّور الألوهية بالشعور، إذا لم يكن الشعور في حد ذاته ألوهياً في طبيعته؟»

على الرغم من انجذابه للاهتمام بالسياسة، فقد قاوم فويرباخ أي جمعية أو بيان سياسيين خلال ذلك الوقت، وألّف بدلاً من ذلك عمله Theogonie في عام 1857 الذي تناول فيه الانتقادات التي وجهت لأسوأ أعماله سمعة، جوهر المسيحية (1841) وتتمته جوهر الدين (1846). وهذه الأعمال جعلته الفيلسوف الألماني الأكثر احتراماً والأكثر إثارة للجدل طيلة أربعينيات القرن التاسع عشر. ومن المهم أن نلاحظ أنّ الأعمال المذكورة أعلاه لم تكن كلمته النهائية في الدين نفسه، بل محاولة لأنسنة الدين، تقييم الحقيقة، وإعطاء معنى لأعمال الأسرار اليومية. إنه يراقب المجتمعات القديمة: اكتسب البشر الاعتماد على المزيد من الآثار الطبيعية التي كانت تلهم الخوف والعبادة. وهكذا فقد ولد «الدين» المُصاغ نتيجة لذلك. «لكن بالنسبة لكائن محدود فإن فهمه المحدود لا يُشعر بأنّه تحديد» ـ فولفغانغ فوندي.

في عام 1866، وخلال فترة طويلة من المرض، أكمل فويرباخ عمله الأخير، Gottheit، Freiheit und Unsterblichkeit، ومن ثم نشره. وفي نهاية المطاف، وبعد إصابته بجلطة دماغية، توفي لودفيغ فويرباخ في 13 أيلول ـ سبتمبر 1872. ودفن في مقبرة يوهانيس فريدهوف، في نورمبرغ، ألمانيا.

رغم أنّ كثيرين يسعون إلى تصنيف فويرباخ كملحد، فقد نفى هو هذا التأكيد، مشيراً إلى أن الإيمان بإله هو إلحاد بمعنى عادي. وأعماله الثاقبة والبديهية تجلّت للعيان بعده بزمن طويل من خلال جهود معجبيه: ماركس، نيتشه، إنغلز، وغيرهم.

كما في المحبّة، الإسقاط أمر أساسي. فنحن نسقط أنفسنا على كيان خارجي كتحفيز على معرفة داخليّة متزايدة. وبالمثل، فالدين يمكّننا من الإلقاء بثقل عيوبنا على كاهل إله مستنير وخارجي. والدين يدور حول الوقوع في الحب أكثر منه حول التأثيرات الوجوديّة؛ فالدين يتولّى أنفسنا، وقلوبُنا تتولّى ديننا. كانت هذه هي الأطروحة المركزية عند لودفيغ فويرباخ؛ الدين نفسه هو

وعي باللانهائي، «فالإله ينبع من شعور رغبة؛ ومن ثم حاجة واعية، أو لا واعية ـ أي الإله». شرط فويرباخ النوعي على هذا التأكيد كان شعوراً مقلوباً «بالإلهي»؛ وأنّ الإله كان مجرد إسقاط بشري نابع عن حاجة الإنسان للدلالة ولغرض مستقلّ عن نفسه.

بالتوازي مع إرنست هولمز وباراماهانسا يوغاناندا، اعتقد فويرباخ أنّ ألوهيتنا الذاتية كان ممكناً أن تتحقّق عن طريق التجريدات الفلسفية لما هو كامل من تحقيق الذات، إنجازها، غرضها، ووجودها. ويؤكد فويرباخ أن الإيمان، وليس الدين، هو طبيعة بشرية. «الإنسان ليس شيئاً دون غرض خارجي»، وعلى الإله، يطلق فويرباخ الاسم، «جوهرنا». يتوقع كيركيغارد أنّ التغيير عند الإنسان المعاصر سوف ينشأ من قفزة الإيمان ضمن المجهول. لقد أقرّ نيتشه بذاتية أخلاقنا الدينية، «يجب أن تكون كائناً غير عادي لتدرك أنّك خلاصة قيمك الأخلاقيّة». وهذا ما يقوله فويرباخ أيضاً، «رغبتي الوحيدة هي... تحويل أصدقاء الإله إلى أصدقاء للإنسان، المؤمنين إلى مفكرين، المكرّسين للصلاة إلى مكرّسين للعمل، والمرشحين للآخرة إلى تلاميذ للعالم...»! لودفيغ فويرباخ (محاضرات حول جوهر الدين 1842).

مقدمة فويرباخ
للطبعة الثانية

لم تفاجئني الضجة التي أثارها العمل الحالي، ومن ثم فهي لم تزحزحني عن موقفي قيد أنملة. على العكس من ذلك، كان ليّ مرة أخرى، بكل هدوء، أن أخضع عملي للتدقيق الأشد، من المنظور التاريخي والفلسفي على حدّ سواء؛ وقد حرّرته، بقدر ما يمكن، من عيوبه المتعلّقة بالشكل، وإثريته بالتطورات الجديدة، الرسوم التوضيحية، والشهادات التاريخية - شهادات ملفتة وغير قابلة للدحض بالدرجة العليا. أقول الآن إنني من ثم وثّقت تحليلي بالبراهين التاريخية، وكان ذلك على أمل أنّ القرّاء الذين عيونهم مختومة سوف يقتنعون، وسوف يعترفون، وإن على مضض، أن عملي يحتوي على ترجمة مخلصة، صحيحة للدين المسيحي من لغة المخيّلة المشرقية إلى خطاب واضح. وليس من قبيل الادعاء القول إنّه ليس أكثر من ترجمة دقيقة، أو، بكلام حرفي، من تحليل تجريبي أو تاريخي فلسفي، حل للغز الدين المسيحي. المقترحات العامة التي أقدّمها في المقدّمة هي مقترحات أبريورية، مدروسة، لا نتاجات للتأمل؛ فقد نشأت من تحليل الدين؛ إنّها فقط، كما هي في الواقع كل الأفكار الأساسية للعمل، تعميمات لمظاهر معروفة في الطبيعة البشرية، وعلى وجه الخصوص في الوعي الديني - وقائع محوّلة إلى أفكار، أي، مُعَبَّر عنها بعبارات عامة، ومن ثم جُعلت ملكاً للفهم. أفكار عملي هي مجرّد استنتاجات، عواقب، مستمدّة من مقدمات منطقيّة ليست هي ذاتها مجرد أفكار، بل حقائق موضوعية سواء أكانت فعلية أم تاريخية - حقائق لم تمتلك مكاناً لها

في رأسي ببساطة بحكم وجودها الثقيل على الورق. وأنا دون قيد أو شرط أنبذ التأمّل المطلق، اللامادّي، المكتفي ذاتياً ـ التأمّل الذي يستمد مادته من داخله. أنا أختلف بشكل كامل عن أولئك الفلاسفة الذين يقتلعون أعينهم كي يروا بشكل أفضل؛ من أجل فكرتي أنا أتطلّب الحواس، خصوصاً البصر. أنا أؤسس أفكاري على المواد التي لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال نشاط الحواس. أنا لا أولّد الغرض من الفكرة، بل الفكرة من الغرض؛ وأنا أعتقد أنّه وحده يكون غرضاً ذلك الذي له وجود بمعزل عن دماغ واحدنا. أنا مثالي فقط في مجال الفلسفة العملية، أي، أنا لا أعتبر حدود الماضي والحاضر كحدود للإنسانية، للمستقبل. على العكس من ذلك، أنا أعتقد جازماً أن أشياء كثيرة ـ نعم، أشياء كثيرة ـ التي هي عند أناس اليوم العمليين، الجبناء، قصيري النظر، تعبر إلى رحلات للمخيّلة، إلى أفكار لن تتحقق على الإطلاق، إلى مجرد وهم، سوف تتواجد غداً، أي، في القرن المقبل ـ القرون في الحياة الفرديّة هي أيام في حياة البشرية ـ بواقع كامل. باختصار، فإن «الفكرة» بالنسبة لي هي فقط الإيمان بالمستقبل التاريخي بانتصار الحق والفضيلة؛ إنها تمتلك بالنسبة لي دلالة سياسية وأخلاقية فحسب؛ لأنه في مجال الفلسفة النظرية حصريّاً، فأنا أقيّد نفسي، بنوع من المعارضة المباشرة للفلسفة الهيغلية، فقط بالمذهب الواقعي، بالمذهب المادي بالمعنى المشار إليه آنفاً. والحكمة المعتمدة حتى الآن من قبل الفلسفة التأملية: كل ما هو لي أحمله معي، أمّا القديمة omnia mea mecum porto، {كل ما أحمل معي}، فأنا لا يمكنني، للأسف! اعتمادها. لدي أشياء كثيرة خارج نفسي، وأنا لا يمكن أن أعبّر عنها إن في جيبي أو في رأسي، لكني مع ذلك أنظر إليها على أنها تنتمي لي، ليس في الواقع كمجرّد إنسان ـ وجهة نظر ليست الآن محط تساؤل ـ بل كفيلسوف. وأنا لست سوى فيلسوف طبيعي في مجال العقل؛ والفيلسوف الطبيعي لا يمكنه أن يفعل شيئاً من دون أدوات، من دون وسائل مادية. بهذه الشخصية كنت قد كتبت هذا العمل، الذي لا يحتوي من ثمّ أي شيء غير مبدأ لفلسفة جديدة محقّق منه عملياً، أي بشكل عياني in concreto، في التطبيق على غرض خاص، لكنه غرض له أهمية شمولية: ألا وهو

الدين، الذي يُعرض فيه هذا المبدأ، يطوّر، ويُكمّل. هذه الفلسفة متمايزة أساساً عن النظم السائدة حتى الآن، لأنها تتوافق مع الطبيعة الحقيقية، الكاملة للإنسان؛ لكن لهذا السبب بالذات فهي معادية للعقول المنحرفة والمعاقة بالدين والتأمّل ما فوق البشريين، أي، المعاديين للبشريّة، المعاديين للطبيعية. إنّها لا تَعتبر، كما سبق أن قلت في موضع آخر، القلم على أنّه العضو الوحيد المناسب لكشف الحقيقة، بل العين والأذن، اليد والقدم. إنها لا تطابق فكرة الحقيقة مع الحقيقة نفسها، وذلك لاختزال وجود حقيقي إلى وجود على الورق، لكنها تفصل بين الاثنتين، وعلى وجه التحديد عبر هذا الفصل تُحرز للحقيقة ذاتها؛ إنها تعتبر أنّ الشيء الحقيقي، ليس هو الشيء باعتباره غرضاً للعقل المجرّد، بل باعتباره غرضاً للإنسان الكامل، الحقيقي، ومن ثم فهو في ذاته غرض حقيقي، كامل. هذه الفلسفة لا ترتكز على الفهم بحد ذاته per se، على فهم مجهول، مطلق، انتماء لا يعرف واحدنا لمن، بل على فهم الإنسان ـ وإن لم يكن، وهو ما أسلّم به جدلاً، على فهم إنسان مضنى بالتأمّل والعقيدة ـ وهو يتكلّم لغة الإنسان، ليس لساناً فارغاً، غير معروف. نعم، سواء من حيث المضمون أو من حيث الخطاب، فإنّه يضع الفلسفة في نفي الفلسفة، أي، أنّه يعلن أنّها وحدها الفلسفة الحقيقية تلك التي يتم تحويلها إلى succumb {عصير} sanguine {دم}، وهو المتجسّد في الإنسان؛ ومن ثمّ فهو يجد أكبر انتصاراته في الحقيقة التي بالنسبة لكلّ العقول المملّة والمتحذلقة، التي تضع جوهر الفلسفة في مظهر الفلسفة، تبدو بأنّها ليست فلسفة على الإطلاق.

هذه الفلسفة تأخذ مبدأ لها، ليس جوهر سبينوزا، ليس أنا ego كانْط وفيشته، ليس الهوية المطلقة عند شيلنغ، ليس العقل المطلق عند هيغل، باختصار، ليست كينونة مجردة، متصورة ليس إلا، بل كينونة حقيقية، Ens realissimum حقيقية ـ إنسان؛ مبدؤها، من ثم، هو في الدرجة العليا من الوضعية والحقيقية. إنّها تولّد الفكر من نقيض الفكر، من المادة، من الوجود، من الحواس؛ إنها تمتلك علاقة بغرضها عن طريق الحواس أولاً، أي بشكل سلبي، قبل تحديده في الفكر. ومن ثم فإنّ عملي، كمثال على هذه الفلسفة، بعيد عن

كونه، نتاجاً يجب أن يوضع ضمن صنف التأمّل ـ على الرغم من أنّه من وجهة نظر أخرى من الحقيقي، فإنّ النتيجة المتجسدة للنظم الفلسفية السابقة، هي النتيجة المناقضة للتأمّل، لا، بل تضع حدّاً له من خلال تفسيره. التأمّل يجعل الدين يقول فقط ما فُكِّر به ذاته، وعُبِّر عنه على نحو أفضل بكثير من الدين؛ إنه يعزو للدين معنى دون أدنى إشارة إلى المعنى الحقيقي للدين؛ إنّه لا ينظر إلى أبعد من ذاته. أنا، على العكس من ذلك، أدع الدين نفسه يتكلم؛ أنا فقط أعيّن من ذاتي مستمعاً له ومفسراً، وليس ملقناً له. لقد كان غرضي الأوحد، لا أن تبتكر، بل أن تكتشف، «أن تميط اللثام عن الوجود»؛ ومسعاي الأوحد، أن ترى بشكل صحيح. إنّه ليس أنا، بل الدين هو الذي يعبد الإنسان، على الرغم من أنّ الدين، أو بالأحرى اللاهوت، ينفي ذلك؛ إنّه ليس أنا، الفرد الذي لا قيمة له، بل الدين نفسه الذي يقول ذلك: الإله هو الإنسان، والإنسان هو الإله؛ لست أنا، بل هو الدين الذي ينكر الإله الذي ليس إنساناً، بل فقط كياناً عقلياً[1] ens rationis ـ لأنه تجعل الإله إنساناً، ومن ثم يجعل هذا الإله، غير المتمايز عن الإنسان، الذي يمتلك شكل الإنسان، مشاعر الإنسان، وأفكار الإنسان، غرض عبادته وتبجيله. أنا فقط وجدت مفتاح التشفير للدين المسيحي، استخلصت فقط معناه الحقيقي من شبكة التناقضات والأوهام المسماة باللاهوت ـ لكني في القيام بذلك أكون قد ارتكبت بالتأكيد تدنيساً للمقدّسات. لذا فإذا كان عملي سلبيّاً، لا دينيّاً، إلحادياً، دعونا نتذكر أنّ الإلحاد ـ على الأقل بمعنى هذا العمل ـ هو سرّ الدين نفسه؛ أنّ الدين نفسه، ليس في الواقع على الصعيد السطحي، بل في الأساس، ليس في النيّة أو وفقاً لافتراض خاص به، بل في قلبه، في جوهره، لا يعتقد بشيء غير حقيقة وألوهية الطبيعة البشرية. أو اسمحوا بأن يُبرهن أن الحجج التاريخية فضلاً عن العقلانية لعملي مزيفة؛ اسمحوا لها أن تُفنّد، لكن ليس، أتوسّل ذلك، من خلال الاستنكارات القضائية، أو المراثي jeremiads اللاهوتية، من خلال العبارات

---

(1) كيان منطقي مجرّد لا يمتلك وجوداً وضعيّاً خارج الذهن. ـ مترجم!

المبتذلة للتأمّل، أو الذرائع الأخرى التي يرثى لها والتي ليس لها عندي أي اسم، بل لأسباب، وأسباب كهذه لم أجب عليها بالكامل بعد.

من المؤكّد أن عملي هو سلبي، مدمّر؛ لكن، لا بدّ أن نلحظ، فقط بما يخص العناصر غير البشريّة، لا البشريّة، من الدين. لذا فهو يُقسّم إلى قسمين، أولهما، بالنسبة لفكرته الرئيسة، إيجابي، والثاني، بما في ذلك الملحق، وليس بكامله، بل في معظمه، سلبي؛ مع ذلك، ففي الاثنين، تُثبت المواقف ذاتها، فقط بطريقة مختلفة أو معاكسة إلى حد ما. الأوّل يُظهر الدين في جوهره، حقيقته، الثاني يظهره في تناقضاته؛ الأوّل تطوير، الثاني جدل؛ من هنا فأحدهما، وفقاً لطبيعة الحال، أكثر هدوءاً، والآخر أكثر شدّة. التطوير يتقدّم بلطف، التنافس بتهوّر، لأن التطوير قانع ذاتياً في كل مرحلة، التنافس فقط في الضربة الأخيرة. التطوير مترو، التنافس حازم؛ التطوير نور، التنافس نار. من هنا ينتج فارق بين الطرفين حتى بالنسبة لصيغتيهما. وهكذا ففي الجزء الأوّل أُظهِر أنّ المعنى الحقيقي للّاهوت هو علم الإنسان، أنّه ليس ثمّة تمايز بين المحمولين للطبيعة الإلهية والبشرية، ومن ثم، ليس ثمة تمايز بين الحامل الإلهي والبشري: أقول نتيجة لذلك، أنه حيثما لا تكون المحمولات أعراضاً طارئة، كما هي الحال في اللاهوت بشكل خاص، بل تعبّر عن جوهر الحامل، لا يكون ثمة تمايز بين الحامل والمحمول، إذ يمكن وضع أحدهما مكان الآخر؛ وفي هذه النقطة أود أن أحيل القارئ إلى تحليلات أرسطو، أو حتى فقط إلى مقدمة الحجر السماقي. في الجزء الثاني، من ناحية أخرى، أُظهِر أن الفارق الذي يُصنع، أو بالأحرى من المفترض أن يُصنع، بين المحمولات اللاهوتية والأنثروبولوجية يحيل نفسه إلى عبثية. هنا مثال صارخ. في الجزء الأول أثبتّ أن ابن الله هو في الدين ابن حقيقي، ابن الله بالمعنى ذاته الذي يكون فيه الإنسان ابن الإنسان، وهناك أجد حقيقة الدين، جوهره، بحيث أنه يتصوّر علاقة بشريّة عميقة ويؤكّد عليها بوصفها علاقة إلهية؛ من ناحية أخرى، في الجزء الثاني أُظهِر أنّ ابن الله ـ الحقيقة أنه ليس في الدين، بل في اللاهوت، والذي هو انعكاس للدين على ذاته ـ ليس ابناً بالمعنى

الطبيعي والبشري، لكن بطريقة مختلفة تماماً، مناقضة للطبيعة والعقل، ومن هنا سخيفة، وأجد في هذا نفياً للمعنى البشري والفهم البشري نفياً للدين. ووفقاً لذلك فالجزء الأول برهان مباشر، والثاني برهان غير مباشر، أنّ اللاهوت هو علم الإنسان: من هنا فالجزء الثاني لديه بالضرورة مرجعيّة للأول؛ ليس له فحوى مستقلة؛ هدفه الوحيد هو إظهار أن المعنى الذي يُفسّر به الدين في الجزء الأول من العمل يجب أن يكون معنى صحيحاً، لأن العكس سخيف. باختصار، في الجزء الأول أهتمّ بشكل رئيس بالدين، في الثاني باللاهوت: أقول بشكل رئيس، لأنه كان من المستحيل استبعاد اللاهوت من الجزء الأول، أو الدين من الثاني. مجرّد نظرة سريعة سوف تُظهر أن تحقيقي يشمل اللاهوت أو الفلسفة التأمليين، وليس، كما افتُرِض هنا وهناك بشكل خاطئ، لاهوتاً عادياً فقط، وهو نوع من النفايات أحاول الحفاظ على نظافتي منه قدر ما أستطيع، (على الرغم من أنّه، بالنسبة للباقي، أنا على دراية كفاية به)، مقيّداً ذاتي دائماً بالتعريف الأكثر أهمية، صرامة وضرورية للغرض، ومن ثم بهذا التعريف الذي يعطي غرضاً ما أكثر الأهميات عمومية، ويرتقي به فوق مجال اللاهوت. لكن عليّ أن أعمل مع اللاهوت، وليس مع اللاهوتيين؛ لأني لا أستطيع أن آخذ على عاتقي سوى وصف ما هو أوّلي ـ الأصلي، لا النسخة، المبادئ، لا الأشخاص، النوع، لا الأفراد، أغراض التاريخ، وليس أغراض الأقاويل الفاضحة scandaleuse chronique.

إذا كان عملي لا يحتوي غير الجزء الثاني فقط، فسوف يكون من المسوّغ تماماً اتهامه بميل سلبي، بأنّه يمثل الاقتراح: الدين عدم، سخف، كمضمون أساسي له. لكني لا أقول بأي حال من الأحوال (الذي كان مهمة سهلة!): الإله عدم، والثالوث عدم، وكلمة الإله عدم، الخ. أبيّن أنهم ليسوا فقط ذلك الذي تصنعه منهم أوهام اللاهوت ـ ليس أسراراً غريبة، بل أسراراً محليّة، أسرار الطبيعة البشرية؛ أبيّن أنّ الدين يعتبر ما هو ظاهري، سطحي في الطبيعة والإنسانية بوصفه الأساسيّ، ومن ثمّ يتصوّر جوهرها الحقيقي على أنه وجود خاص، أنّ الدين، نتيجة لذلك، في التعريفات التي يعطيها للإله، مثلاً، كلمة اللّه ـ على الأقل

في تلك التعريفات التي ليست سلبية بالمعنى الذي ألمِح إليه آنفاً ـ إنما فقط يعرّف أو يجعل موضوعية الطبيعة الحقيقية لكلمة الإنسان. والعتب القائل إن كتابي ينص على أنّ الدين هو عبث، بطلانٌ، وهمٌ محض، سيكون له ما يبرره لو فقط، وفقاً له، كان ذلك الذي أحلُّ فيه الدين، الذي أثبت أنه غرضه ومادته الحقيقيان، الإنسان ـ علم الإنسان، كان عبثاً، بطلاناً، وهماً محضاً. لكن بعيداً عن إعطاء فحوى تافهة أو حتى تابعة لعلم الإنسان ـ أهمية تُعزا له فقط طالما أنّ اللاهوت يقف فوقه ويعارضه ـ أنا، على العكس من ذلك، في حين أختزل اللاهوت إلى علم إنسان، أرتقي بعلم الإنسان ضمن اللاهوت، بالقدر الكبير للغاية ذاته الذي كانت تخفض فيه المسيحيّة الإله إلى إنسان، في حين جعلت من الإنسان إلهاً؛ مع أنّه، وهذا صحيح، جُعِل هذا الإله البشري من خلال صيرورة لاحقة إلهاً متعالياً، تخيليّاً، بعيداً عن الإنسان. من هنا فمن الواضح أنّي لا آخذ الكلمة أنثربولوجيا بالمعنى الذي اعتمدته الفلسفة الهيغليّة أو أية فلسفة أخرى، بل بمعنى أعلى وأكثر عمومية بما لا يُحد.

الدين هو حلم العقل البشري. لكن حتى في الأحلام فإنّنا لا نجد أنفسنا في الفراغ أو في السماء، بل على الأرض، في عالم الواقع؛ نحن فقط نرى الأشياء الحقيقية في الروعة الخلابة للمخيّلة والهوى، عوضاً عن ضوء النهار البسيط للواقع والضرورة. من هنا فأنا لا أفعل للدين شيئاً ـ والفلسفة التأملية واللاهوت أيضاً ـ أكثر من فتح عينيه، أو بالأحرى تحويل أنظاره من الداخلي باتجاه الخارجي، أي، أنا أغيّر الغرض كما هو في المخيّلة إلى الغرض كما هو في الواقع.

لكن بالتأكيد بالنسبة للعصر الحالي، الذي يفضّل الدلالة على الشيء المدلول عليه، النسخة على الأصل، الوهم على الواقع، المظهر على الجوهر، هذا التغيير، بقدر ما يلغي الوهم، فهو مَحْقٌ مطلق، أو على الأقل تدنيسٌ متهوّر؛ لأنّه في هذه الأيام وحده الوهم مقدّس، والحقيقة مدنسة. لا، بل تُضفى قدسية من أجل تعزيزٍ وفق النِسَب بحيث تنقص الحقيقة ويُزاد الوهم، وهكذا بحيث

تحتلّ الدرجة العليا من الوهم الدرجة العليا من القداسة. لقد اختفى الدين، وتمّ استبداله، حتى بين البروتستانت، بمظهر الدين ـ الكنيسة ـ من أجل أن يمكن «للإيمان» أن يُضفى على الأقل على الكثرة الجاهلة التي لا تعرف التمييز؛ من أجل أنّ الإيمان يبقى المسيحي، لأن الكنائس المسيحية تعتبر الآن كما فعلت قبل ألف سنة، والآن، كما في السابق، العلامات الخارجية للإيمان هي الموضة. ذلك الذي له لم يعد له أي وجود في الإيمان (إيمان العالم الحديث ليس غير إيمان ظاهري، إيمان لا يصدّق ما يتوهم أنّه يصدّق، وهو فقط لا اعتقاد غير حاسم، رعديد) لا يزال متداولاً على أنّه رأي: ذلك الذي لم يعد مقدساً في ذاته وفي الحقيقة لا يزال على الأقل يبدو مقدّساً. من هنا يأتي السخط الديني المصطنع للعصر الحالي، عصر الاستعراضات والوهم، فيما يخصّ تحليلي، خصوصاً للأسرار المقدّسة. لكن لا تسمحوا بأن يُطلب من مؤلّف والذي يقترح لنفسه كغرض له ليس محاباة معاصريه، بل فقط الحقيقة، الحقيقة التي أميط اللثام عنها، الحقيقة العارية، بأنّه ينبغي عليه أن يمتلك أو يختلق الاحترام تجاه مظهر فارغ، خاصّة باعتبار هذا الغرض الذي يشكّل أساس هذا المظهر هو في ذاته نقطة أوج الدين، أي، النقطة التي ينزلق فيها الديني إلى اللاديني. وهكذا فالكثير يبرّر تحليلي للأسرار، لا يقدّم أعذاراً له.

فيما يتعلّق بالسمة الحقيقيّة لتحليلي النظري للأسرار المقدّسة، خاصة على النحو الوارد في الفصل الختامي، أنا ألحظ فقط، أنني أوضّح فيها وفقاً لمثال واضح ومرئي المضمون الأساسي، المقولة الخاصّة بعملي؛ أنا فيها أدعو الحواس أنفسها لتشهد على حقيقة تحليلي وأفكاري، فيُثبت بالنظر oculos، باللمس tactum، بالذوق gustum، ما كنت علّمته بالفهم captum في الصفحات السابقة كافة. وكما أنّ مياه المعمودية، الخمر والخبز في العشاء الرباني، وفق ما أعني، تؤخذ في فحواها وأهميتها الطبيعيتين، تكون وتؤثّر على نحو أكثر بلا حدود في أهميتها ما فوق الطبيعيّة والوهمية؛ كذلك فإنّ غرض الدين بشكل عام، متصوّراً بالمعنى الوارد في هذا العمل، أي بالمعنى الأنثروبولوجي، هو

أكثر إنتاجيّة وحقيقية بما لا حدّ له، نظرياً وعملياً على حدّ سواء، مما حين يُقبَل بمعنى اللاهوت. لأنه كما أن ذلك الذي يُضفى على الماء، الخبز، والخمر، هو فوق وأعلى كل هذه المواد الطبيعية ذاتها، هو شيء في المخيّلة ليس إلا، لكنه في الحقيقة، في الواقع، لا شيء؛ كذلك أيضاً فإنّ غرض الدين بشكل عام، الجوهر الإلهي، المتمايز عن جوهر الطبيعة والإنسانية ـ وهو ما يعني القول، حين تكون خصائصه، كالفهم، الحب، الخ، وتشير إلى شيء آخر غير هذه الصفات كما تنتمي للإنسان والطبيعة ـ هو شيء فقط في المخيّلة، لكنه في الحقيقة والواقع لا شيء. لذلك ـ هذا هو المغزى من الحكاية ـ لا ينبغي لنا، كما هي الحال في اللاهوت والفلسفة التأملية، أن نجعل من الكائنات والأمور الحقيقية علامات، وسائط نقل، رموزاً اعتباطيّة، أو محمولات لكينونة متعالية، مطلقة، أي، مجردة؛ بل يجب أن نقبلها ونفهمها في الفحوى التي لها في ذواتها، التي هي متطابقة مع خصائصها، مع تلك الظروف التي تجعل منها ما هي عليه: هكذا نحصل فقط على مفتاح لنظرية وممارسة حقيقتين. أنا، في الواقع، أضع مكان ماء المعمودية العقيم، الأثر الحقيقي للماء الحقيقي. كم هو «هزيل» كم هو تافه! نعم، حقاً، تافه جداً. لكن كذلك الزواج، في زمنه، كان حقيقة تافهة جداً، والذي أكّد عليه لوثر، على أرضيّة حسّه السليم الطبيعي، معارضاً ما يبدو أنّه الوهم المقدّس للعزوبة. لكن في حين أصوّر هكذا المياه كشيء حقيقي، فأنا في الوقت نفسه أقصد منها أنّها وسيلة ناقلة، صورة، مثال، رمز، للروح غير المقدّس لعملي، تماماً مثلما أنّ مياه المعمودية ـ غرض تحليلي ـ هي في آن مياه حرفيّة ورمزيّة. والأمر ذاته مع الخبز والخمر. من هنا فقد توصّل الحقد إلى نتيجة مفادها أنّ الاستحمام، الأكل، الشرب هي خلاصة الخلاصات summa summarum، النتيجة الإيجابية لعملي. لن أقدّم إجابة أخرى غير هذه: إذا كانت الديانة بمجملها محتواة في الأسرار المقدّسة، وليس ثمة نتيجة لذلك ممارسات دينيّة أخرى غير تلك التي تُنجز في المعمودية والعشاء الربّاني؛ سأسلّم إذاً أنّ المغزى كله والنتيجة الإيجابية لعملي، هي الاستحمام، الأكل والشرب، لأن هذا

العمل ليس سوى تحليل مخلص، صارم، تاريخي ـ فلسفي ـ للدين، كشف الدين لنفسه، صحوة الدين للوعي الذاتي.

أقول تحليلاً تاريخياً فلسفيّاً، لتمييزه عن تحليل تاريخي مجرّد للمسيحية. فالناقد التاريخي ـ كما، على سبيل المثال، داومر Daumer أو غيلاني Ghillany ـ يبيّن أنّ العشاء الرباني هو شعيرة تنحدر على نحو مباشر من العبادة cultus القديمة حول القربان البشري؛ أنه ذات مرة، بدلاً من الخبز والخمر، كانت المناولة لحماً ودماً بشريين حقيقيين. أنا، بعكس ذلك، أعتبر غرض تحليلي واختزالي فقط الفحوى المسيحية للشعيرة، والتي يُنظر إليها كمقدّس في المسيحية، ثم أتقدّم نحو الافتراض أنّه فقط تلك الفحوى التي تمتلكها عقيدة أو عرف في المسيحية (بطبيعة الحال في المسيحية القديمة، وليس في الحديثة)، سواء أكان يمكنها أن تقدّم نفسها في الأديان الأخرى أم لا، هي أيضاً الأصل الحقيقي لتلك العقيدة أو العرف بقدر ما هي مسيحية. ومرة أخرى أقول، إنّ الناقد التاريخي، كما، على سبيل المثال، لوتسلبيرغر Lutzelberger، يبيّن أن قصص معجزات المسيح تحلّ أنفسها في تناقضات وسخافات، أنّها فبركات من وقت متأخر، وأنّه نتيجة لذلك فالمسيح لم يكن صانع المعجزات، كما لم يكن، عموماً، كما هو ممثّل في الكتاب المقدّس. أنا، من ناحية أخرى، لا أستفسر عما كانه المسيح الحقيقي، الطبيعي أو ربما كانه في تمايز عمّا جُعل منه أو صار إلى مذهب ما فوق طبيعي؛ على العكس من ذلك، فأنا أقبل بمسيح الدين، لكني أبيّن أن هذه الكينونة ما فوق البشريّة ليست غير نتاج وانعكاس لعقل بشري ما فوق طبيعي. أنا لا أسأل ما إذا كان هذا أو ذاك، أو أي معجزة يمكن أن تحدث أو لا؛ أنا أبيّن فقط ماهية المعجزة، وأبيّنها ليس أبريورياً، بل من خلال أمثلة عن المعجزات الواردة في الكتاب المقدّس كأحداث حقيقية؛ لكن بفعل ذلك، أجيب أو بالأحرى أتفادى السؤال المتعلّق بإمكانية أو حقيقة أو ضرورة المعجزة. وهكذا فالكثير يتعلّق بالتمايز بيني وبين النقاد التاريخيين الذين هاجموا المسيحية. بالنسبة لعلاقتي بشتراوس وبرونو باور، اللذين أذكر على الدوام صحبتي معهما، أشير هنا فقط إلى أنّ التمايز بين أعمالنا مبيّن بما يكفي عبر

التمايز في أغراضها، والذي هو متضمَّن حتى في صفحة الغلاف. يأخذ باور غرضاً لنقديته التاريخ الإنجيلي، أي، المسيحية الكتابيّة، أو على الأرجح لاهوت الكتاب المقدس؛ شتراوس، منظومة العقيدة المسيحية وحياة يسوع (والذي يمكن أيضاً أن يُدرج تحت عنوان العقيدة المسيحية)، أي، المسيحية العقائدية، أو على الأرجح اللاهوت العقائدي؛ أنا، المسيحية بشكل عام، أي، الدين المسيحي، وبالنتيجة فقط الفلسفة أو اللاهوت المسيحيّين. ومن هنا فأنا آخذ شواهدي بشكل خاص من أناس لم تكن المسيحيّة بالنسبة لهم مجرّد نظرية أو عقيدة، ليست مجرّد لاهوت، بل دين. إنّ موضوعي الرئيس هو المسيحية، هو الدين، باعتباره الغرض الآني، الطبيعة الآنية، للإنسان. إنّ سعة المعرفة والفلسفة ليسا بالنسبة لي غير الوسيلتين اللتين أسلّط بهما الضوء على الكنز المخفي في الإنسان.

لا بدّ أن أذكر أيضاً أن التداول الذي عرفه عملي بين عامة الجمهور لم يكن مرجواً ولا متوقعاً من قبلي. والحقيقة أني اتخذت دائماً كمعيار لطريقة التدريس والكتابة، ليس الفيلسوف التجريدي، الخاص، المهني، بل الإنسان الشامل، لأني اعتبرت الإنسان معيار الحقيقة، وليس هذا أو ذاك المؤسّس لمنظومة ما، ومن البداية وضعت التميّز الأرفع للفيلسوف في هذا، أنه يمتنع، كإنسان وككاتب على حدّ سواء، عن التباهي الفلسفي، أي، إنّه فيلسوف فقط في الواقع، وليس شكلانياً، إنّه فيلسوف هادئ، وليس فيلسوفاً عالي الصوت وأن لا يكون أيضاً فيلسوفاً يحبّ الشجار. من هنا، ففي كل أعمالي، إضافة إلى العمل الحالي، فقد جعلت من أقصى ما يمكن من الوضوح، البساطة، التحديد قانوناً لنفسي، بحيث يمكن أن يكون مفهوماً، على الأقل في معظم الأحوال، من كل إنسان مفكّر ومثقف. لكن على الرغم من هذا، لا يمكن لعملي أن يكون موضع تقدير ومفهوماً تماماً إلا من الباحث، أي، من الباحث الذي يحب الحقيقة، الذي هو قادر على تكوين حكم، الذي هو فوق المفاهيم والأحكام المسبقة للمبتَذَل المتعلّم وغير المتعلّم؛ لأنّه على الرغم من أنّه عمل مستقل بالكامل، فهو يمتلك مع ذلك أساسه المنطقي الضروري في التاريخ. غالباً جدّاً ما أشير إلى هذه الظاهرة التاريخيّة أو تلك

دون أن أسميها صراحة، لأني أعتقد أنّ هذا غير ضروري؛ وإشارات كهذه يمكن أن تكون مفهومة من قبل الباحث وحده. وهكذا، على سبيل المثال، ففي الفصل الأول بالذات، حيث أقدّم العواقب الضرورية لرأي الشعور، ألمّح إلى ياكوبي وشلايرماخر؛ في الفصل الثاني أشير على نحو رئيس إلى الكانطية، المذهب الشكوكي، التأليه[1] Theism، المذهب الماديّ، ومذهب وحدة الوجود؛ في الفصل المتعلّق «بوجهة النظر الأساسيّة للدين»، حيث أناقش التناقضات بين الآراء المتعلّقة بالطبيعة الدينية أو اللاهوتية والمادية أو الطبيعية ـ الفلسفيّة، أشير إلى الفلسفة في عصر الأرثوذكسيّة، خصوصاً إلى فلسفة ديكارت ولايبتنس، التي يعرض فيها هذا التناقض نفسه بطريقة مميزة خاصّة. من هنا، فالقارئ غير الملم بالحقائق والأفكار التاريخية المقدّمة في عملي، سوف يفشل في إدراك على ماذا تقوم حججي وأفكاري؛ ولا عجب إذا ما كانت مواقفي تظهر له غالباً على أنها بلا أساس، مهما بدت الأرضيّة التي تقف عليها راسخة. والحقيقة أن موضوع عملي هو مصلحة الإنسان الشاملة؛ ثمة ما هو أبعد من ذلك، فأفكاره الأساسية، وإن ليس بالشكل الذي يُعبّر به هنا، أو الذي أمكن فيه التعبير عنها في ظل الظروف الحالية، سوف تصبح يوماً ملكاً مشتركاً للبشرية: لأنه ما من شيء يناقضها في يومنا الحاضر غير الأوهام والأحكام المسبقة الفارغة، العاجزة المتناقضة مع الطبيعة الحقيقية للإنسان. لكن عند الأخذ بعين الاعتبار لهذا الموضوع في المقام الأول، كنت مضطراً للتعامل معه كمادة للعلم، للفلسفة؛ وتصحيح انحرافات الدين، اللاهوت، والتأمّل، وكنت مضطراً بطبيعة الحال إلى استخدام تعابيرها، بل أن أبدو أنّي أتأمّل، أو ـ وهو الأمر ذاته ـ أن أتحوّل أنا ذاتي إلى لاهوتي، في حين أقوم على الرغم من ذلك بتحليل التأمّل، أي، اختزال اللاهوت إلى علم إنسان. عملي، كما قلت من قبل، يحتوي، ويستخدم المبدأ العياني لفلسفة جديدة مناسبة ـ ليس للمدارس، بل ـ للإنسان. نعم، إنّه يحتوي على هذا المبدأ، لكن فقط عن

(1) الإيمان بإله أو بعدة آلهة. ـ مترجم!

طريق تطوير ذلك من صميم الدين بالذات؛ من هنا، يُقال إنه في تمرير فلسفة جديدة إنه ليس من الممكن، مثل السكولاستيّة الكاثوليكيّة القديمة والسكولاستيّة البروتستانتية الحديثة، الوقوع في إغواء إثبات اتفاقها مع الدين عبر اتفاقها مع العقائد المسيحية؛ على العكس من ذلك، فكونها قد تمّ تطويرها من طبيعة الدين، فإنّ لها في ذاتها الجوهر الحقيقي للدين ـ هي، في سمتها بالذات بوصفها فلسفة، دين أيضاً. لكن عملاً يأخذ بعين الاعتبار الأفكار في مرحلتها التكوينية ويشرحها ويثبتها في تسلسل صارم، هو، بالشكل بالذات الذي يفرضه هذا الغرض عليه، لا يتناسب مع القراءة الشعبية.

وأخيرا، كتكملة لهذا العمل بما يخص كثيراً من المواقف التي تبدو وكأنها غير مبرّرة، أود أن أشير إلى مقالاتي في الكتاب السنوي الألماني Deutsches Jahrbuch لشهري كانون الثاني وشباط 1842، إلى مقالاتي النقدية و Charakteristiken des modernen Afterchristenmus Afterchristenmus، في أعداد سابقة من الدورية نفسها، وإلى أعمالي السابقة، خاصة التالية: P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschkeit، Ausbach، 1838، and Philosophie und Christenthum، Mannheim، 1839. لقد رسمت في هذه الأعمال، مع بعض اللمسات الحادة، الحل التاريخي للمسيحية، وأظهرت أن المسيحية اختفت في الواقع منذ زمن طويل، ليس فقط من العقل بل أيضاً من حياة البشرية، أنها ليست أكثر من هلوسة، تتناقض بشكل صارخ مع شركات التأمين على الحياة الخاصّة بنا، سككنا الحديدية وعرباتنا البخاريّة، صورنا ومعارضنا النحتيّة، مدارسنا العسكريّة والصناعية، مسارحنا ومتاحفنا العلمية.

لودفيغ فويرباخ

بروكبرغ Bruckberg، 14

فبراير 1843.

مدخل

1 ـ كينونة الإنسان بشكل عام

للدين أصوله في الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان ـ الحيوانات ليس لها دين. وعلى الرغم من حقيقة أنّ علماء توصيف الحيوان غير النقديين القدامى كانوا يعزون للفيل، من بين الصفات الحميدة الأخرى، فضيلة التدين، والحقيقة أنّ شيئاً مثل دين الفيلة إنما ينتمي إلى عالم الخرافة. ويخلص كوفييه، وهو واحد من أهم المراجع في عالم الحيوان، من الأدلة المقدّمة من تحقيقاته الخاصة أن ما يمتلكه الفيل من درجات الذكاء ليس أعلى مما يمتلكه الكلب.

ولكن ما الذي يشكّل الفارق الجوهري بين الإنسان والحيوان؟ الجواب الأبسط، الأعم، وأيضاً الأوسع انتشاراً فيما يتعلّق بالاعتقاد به على هذا السؤال هو الوعي. لكن الوعي يجب أن يؤخذ هنا بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنّ الوعي بمعنى الشعور بالذات، بمعنى القدرة على التمييز بين كائن محسوس وآخر، على تصوّر ـ وحتى محاكمة ـ الأشياء الخارجية وفقاً لخصائص حسية محدّدة نابعة منها، الوعي بهذا المعنى لا يمكن إنكاره على الحيوان. وإذا ما تحدّثنا بشكل دقيق، الوعي معطى فقط في حالة الكينونة التي نوعها بالنسبة لها، شكل كينونتها هو غرض للفكر. على الرغم من أنّ الحيوان يختبر نفسه كفرد ـ هذا هو المقصود بالقول إنّه لديه شعور بنفسه ـ فهو لا يفعل ذلك كنوع. إنّه بهذا المعنى فإنّ الحيوان يفتقر إلى الوعي، لأنّ الوعي يستأهل أن يُدعى بذلك الاسم فقط بسبب ارتباطه بالمعرفة. حيثما يوجد وعي بهذا المعنى، هناك أيضا

قدرة على إنتاج معرفة وعلوم منهجية. العلم هو وعي النوع. في الحياة نحن منشغلون بالأفراد، أمّا في العلم، فبالنوع. فقط بالنسبة إلى الكينونة التي نوعها الخاص، شكل وجودها الخاص، غرض للفكر يمكنها أن تجعل الطبيعة الأساسيّة للكينونات والأشياء الأخرى غرضاً للفكر.

هكذا يُفْهَم، الحيوان لديه حياة بسيطة، أمّا الإنسان فله حياة ذات شقين. في حالة الحيوان الحياة الداخلية هي شيء واحد مع الخارجيّة، في حين أنه في حالة الإنسان هناك حياة داخلية وحياة خارجية. تتكوّن الحياة الداخلية للإنسان عبر حقيقة أن الإنسان يربط نفسه بنوعه، بشكل كينونته. الإنسان يفكّر، هذا يعني، أنّه يتحادث، يدخل في حوار مع نفسه. الحيوان، من ناحية أخرى، لا يمكنه أن يؤدّي الوظيفة الخاصّة بنوعه دون الوجود لفرد آخر متخارج عن ذاته. لكن الإنسان يستطيع تأدية الوظائف الخاصّة بنوعه ـ الفكر والكلام ـ بمعزل عن فرد آخر. الإنسان يكون في ذاته «أنا» و«أنت» على حدّ سواء؛ إنّه يستطيع وضع ذاته مكان الآخر لأنّ نوعه، شكل كينونته الأساسي ـ ليس فقط فرديته ـ هو على وجه الدقّة غرض الفكر بالنسبة له.

الشكل البشري المميز للكينونة، بوصفه متمايزاً عن شكل الحيوان، ليس فقط أساس الدين، بل غرضه أيضاً. لكن الدين هو وعي اللانهائي؛ ومن ثم فهو، ولا يمكنه أن يكون شيئاً غير، وعي الإنسان لطبيعته الأساسية الخاصة، المفهومة ليس كطبيعة محددة أو محدودة، بل كطبيعة بلا حدود. إن كينونة محدودة حقاً لا تملك حتى المعرفة الأدنى، ناهيك عن الوعي، عمّا تكونه كينونة لا محدودة، لأنّ شكل الوعي محدّد بشكل الكينونة. إن وعي اليسروع، الذي تقتصر حياته على نوع بعينه من النبات، لا يتجاوز هذا المجال المحدود؛ إنه قادر، بالطبع، على تمييز هذا النبات عن النباتات الأخرى، لكن هذا هو المدى الكامل لمعرفته. في الحالة حيث يكون الوعي محدوداً جداً لكن حيث بسبب هذه المحدوديّة بالتحديد، فهو أيضاً معصوم ولا يخطئ، نحن نتكلّم عن غريزة لا عن وعي. الوعي

بالمعنى الدقيق للكلمة، أو الوعي إذا ما تحدّثنا بشكل صحيح، ووعي اللامحدود لا يمكن فصلهما أحدهما عن الآخر؛ إنّ وعياً محدوداً ليس بوعي؛ الوعي هو أساساً لانهائي، يشمل كلّ شيء. وعي اللانهائي هو ليس غير وعي لانهائية الوعي. وإذا ما صغناه بكلمات أخرى، في وعيها للانهاية، الكينونة الواعية تعي لا نهائيّة كينونتها الخاصة.

لكن ما هي كينونة الإنسان التي هو واع لها، أو ما هو ذلك الذي يشكل فيه نوعه، إنسانيته السليمة؟ {1} العقل، الإرادة، والقلب. إلى إنسان كامل تنتمي قوة الفكر، قوة الإرادة، وقوة القلب. قوة الفكر هي نور المعرفة، قوة الإرادة هي طاقة الشخصية، قوة القلب هي الحب. العقل، والحب، وقوة الإرادة هي كمال الإنسان؛ هي قواه العليا، هي جوهره المطلق بقدر ما يكون إنساناً، الغرض من وجوده. الإنسان يوجد كي يفكّر، يحب، ويريد. ما هو هدف العقل؟ العقل. الحب؟ الحب. الإرادة؟ حرية الإرادة. نحن نسعى وراء المعرفة كي نعرف؛ الحب كي نحب؛ الإرادة كي نريد، أي، كي نكون أحراراً. حقاً أن تكون، هو أن تكون قادراً على أن تفكّر، تحبّ، وتريد. وحده ذلك الذي يوجد لصالحه الخاص يكون صحيحاً، كاملاً، وإلهياً. لكن هكذا هو الحب، هكذا هو العقل، وهكذا هي الإرادة. الثالوث الإلهي في الإنسان، ولكنه تجاوز الإنسان الفرد، هو وحدة العقل والمحبة والإرادة. العقل (المخيّلة، الخيال، التصوّر، الرأي)، الإرادة، والحب أو القلب هي القدرات التي لا يمتلكها الإنسان، على الرغم من أنه لا شيء دونها، لكنه ما يكون من خلالها. كعناصر تشكّل جوهره الذي لا يملكه ولا يصنعه، فهي القوى ذاتها التي تحييه، تحدّده، وتتحكّم به ـ القوى الإلهية، المطلقة التي هو عاجز عن مقاومتها.{2}

هل يمكن للإنسان الشعوري أن يقاوم الشعور، للإنسان المحب أن يقاوم الحب، للإنسان العقلاني أن يقاوم العقل؟ منْ لم يختبر القوة التي لا تُقَاوَم للأصوات الموسيقية؟ وماذا تكونه هذه القوة إن لم تكن قوة الشعور؟ الموسيقى

هي لغة الشعور ـ النوتة الموسيقية هي الشعور الرنان أو شعور التواصل ذاته. من لم يختبر قوّة الحب، أو على الأقلّ لم يسمع به؟ من الأقوى ـ الحب أم الإنسان الفرد؟ هل يمتلك الإنسان الحب، أم أن الحب بالأحرى هو من يمتلك الإنسان؟ حين يضحي إنسان بحياته، بدافع من الحب، بحياته من أجل حبيبته بكلّ سرور، فهل هذه هي قدرته الخاصة تلك التي تجعله يتغلّب على الموت، أو هي بالأحرى قوة الحب؟ ومن لم يختبر قوة الفكر الصامتة، شريطة أنه قد اختبر بالفعل فعالية التفكير؟ عندما تنسى، وأنت غارق في تفكير عميق، نفسك ومحيطك، هل أنت من يسيطر على العقل، أو أنّ العقل بالأحرى هو الذي يتحكّم بك ويستغرقك؟ ألا يحتفل العقل بأعظم انتصاراته عليك في حماسك للعلم؟ أليس الباعث إلى المعرفة هو ببساطة قوة لا تقاوم تقهر كل شيء؟ وحين تقمع هوى، تتخلّى عن عادة، باختصار، هل هذه القوّة المنتصرة هي قوتك الشخصيّة الخاصة المتواجدة، إذا جاز التعبير، منعزلة، أو هي بالأحرى طاقة الإرادة، قوة الأخلاق التي تفرض حكمها عليك وتملؤك بالسخط على نفسك وعلى ضعفك الفردي؟ {3}

الإنسان لا شيء من دون الأغـراض التي تعبّر عن كينونته. حقيقة هذا الاقتراح إنما قدّمها أناس عظماء نحاكي حيواتهم بقدر ما تكشف عن جوهر الإنسان. كان لديهم هوى أوحد أساسي ومهيمن فحسب ـ تحقيق الهدف الذي شكّل الغرض الأساسي لفعاليتهم. لكن الغرض الذي تربط به الـذات نفسها جوهرياً وضرورياً ليس غير الكينونة الموضوعية للذات. إذا كان ثمة غرض مشترك بين العديد من الأفراد الذين ينتمون إلى النوع نفسه، لكنهم يختلفون بمعنى الخصائص الشخصيّة، يظل مع ذلك، على الأقل بقدر ما يكون غرضاً لكلّ منهم وفقاً لفروقاتهم الخاصّة، كينونتهم الموضوعيّة الخاصة.

بهذا المعنى فإن الشمس هي الغرض المشترك للكواكب، لكنها ليست غرضاً للأرض بالطريقة ذاتها التي هي فيها غرض لعطارد، الزهرة، زحل، وأورانوس. لكل

كوكب شمسه الخاصة به. الشمس التي تنير وتدفئ أورانوس ـ والطريقة التي تفعل بها ذلك ـ لا تمتلك وجوداً مادياً (فقط فلكياً وعلمياً) بالنسبة للأرض. ليس فقط أنّ الشمس تظهر مختلفة، لكن في الحقيقة فإن الشمس فوق أورانوس هي غيرها فوق الأرض. من هنا، فعلاقة الأرض بالشمس هي في الوقت ذاته علاقة الأرض بنفسها، بكينونتها الخاصة، لأنّ قياس مقدار وشدة الضوء الذي هو حاسم بالنسبة للطريقة التي تكون فيها الشمس غرضاً للأرض هو أيضاً قياس المسافة من الأرض إلى الشمس، أي، القياس الذي يحدّد طبيعة الأرض. من ثم فالشمس هي المرآة التي تنعكس عليها كينونة كل كوكب.

وهكذا، يصبح الإنسان واعياً لنفسه عبر الغرض الذي يعكس كينونته؛ الوعي الذاتي للإنسان هو وعيه للغرض. يعرف واحدنا الإنسان بالغرض الذي يعكس كينونته؛ الغرض يجعل كينونته تظهر لك؛ الغرض هو ذاته المنكشفة، أناه الحقيقية، الموضوعيّة. وهذا يصح ليسُ فقط على الأغراض الفكرية بل أيضاً على الأغراض الحسية. وحتى تلك الأغراض التي أُبْعِدَت إلى الحد الأقصى عن الإنسان إنما هي إظهارات لشكل كينونته النوعي، الخاص، لأنها، وبقدر ما تكون كذلك، فهي أغراض بالنسبة له. حتى القمر، الشمس، النجوم تقول للإنسان: Gnthi seantou[1] ـ اعرف نفسك. وكونه يراهم، ويراهم بالطريق التي يراهم بها، إنّما يشهد على طبيعته الخاصة. الحيوان ينتقل فقط بأشعة الضوء، التي تعتبر أساسية لحياته، أمّا الإنسان فينتقل أيضاً بأشعة أبعد النجوم، التي هي غير مبالية بحياته. وحده الإنسان يعرف المباهج والأحاسيس النقيّة، الفكرية، النزيهة. وحده الإنسان يحتفل بالأعياد النظرية للرؤية. العين التي تنظر في السماوات المرصعة بالنجوم، التي تتأمّل النور الذي لا يفيد ولا يضرّ، التي لا تملك ما هو مشترك مع الأرض واحتياجاتها، هذه العين تتأمّل طبيعتها الخاصة، أصلها الخاص في ذلك الضوء. العين سماوية في طبيعتها. من هنا، إنه فقط من خلال العين يرتفع الإنسان فوق

---

(1) التعبير في النص الإنكليزي خاطئ؛ والصحيح هو Gnothi seauton. ـ مترجم!

الأرض؛ من هنا فالنظرية تبدأ فقط عندما يوجه الإنسان بصره نحو السماوات. الفلاسفة الأولون كانوا فلكيين. السماوات تذكّر الإنسان بمصيره، تذكّره بأن قدره ليس فقط الفعل، بل أيضاً التأمّل.

ما يدعوه الإنسان كينونة مطلقة، إلهه، هو كينونته الخاصة. من هنا فإنّ قوة الغرض فوقه هي قوة كينونته الخاصّة. وهكذا، فإن قوة غرض الشعور هي قوة الشعور نفسها؛ قوة غرض العقل هي قوة العقل نفسه؛ وقوة غرض الإرادة هي قوة الإرادة نفسها. الإنسان الذي تتحدّد كينونته بالصوت إنما هو محكوم بالشعور، على الأقل بشعور يجد عنصره المناظر في الصوت. لكنه فقط الصوت الذي يحمل مضموناً، معنىً، وشعوراً يمتلك سلطة على الشعور ـ ليس الصوت بحدّ ذاته. الشعور محدّد فقط بما هو محمّل بالشعور، أي، فقط بذاته، بكينونته الخاصة. الشيء ذاته يصح على الإرادة، وذاته على العقل. لذلك، أياً كان الغرض الذي نصبح واعين به، فنحن نصبح واعين دائماً لكينونتنا الخاصّة؛ نحن لا نستطيع أن نطلق أي شيء في الحركة دون أن نطلق أنفسنا في الحركة. وكون الإرادة، الشعور، التفكير هي كمالات، جواهر، وحقائق، فإنّه من المستحيل أنه في حين ننغمس فيها فإننا نختبر العقل، الشعور، والإرادة بوصفها محدودة أو منتهية، أي، بلا قيمة. المحدودية والعدم متطابقان؛ المحدودية ليست سوى كناية عن العدم. المحدودية تعبير ميتافيزيقي، نظري، في حين أن العدم تعبير مَرَضي، عملي. ذلك الذي هو محدود بالنسبة للعقل هو عدم بالنسبة للقلب. لكن من المستحيل أن تكون واعياً للإرادة، الشعور، والعقل، فقط كقوى محدودة، لأن كل كمال، كل قوة، كل كينونة هي التحقّق والتأكيد الآنيّان لذاته. لا يمكن للمرء أن يحب، يريد، أو يفكّر دون اختبار لهذه الفعاليات ككمال؛ لا يمكن للمرء تصوّر ذاته ككينونة محبّة، ذات إرادة، مفكّرة دون أن يختبر بهجة لا نهائيّة في أن يكون كذلك. الوعي مُعطى حين تكون كينونة غرضه الخاص؛ ونتيجة لذلك، فهو لا يكون شيئاً بذاته وبوصفه متمايزاً عن الكينونة التي هي واعية. كيف كان باستطاعتها أن تكون واعية لذاتها بغير ذلك؟ لذلك من المستحيل أن تعي

الكمال باعتباره عدم كمال؛ من المستحيل اختبار الشعور باعتباره محدوداً؛ من المستحيل اختبار الفكر باعتباره محدوداً.

الوعي هو النشاط المكتفي ذاتياً، توكيد الذات، وحب الذات ـ إنّه البهجة في كمال واحدنا الخاص. الوعي هو العلامة المميزة لكينونة كاملة؛ الوعي يتواجد فقط في كينونة تامّة، متممة. وحتى الغرور البشري يؤكّد هذه الحقيقة. يرى الإنسان نفسه في المرآة؛ إنه سعيد بشكله. هذا الشعور بالمتعة هو النتيجة الضرورية، غير الطوعيّة للجمال المثالي لشكله. شكل جميل هو الكمال في ذاته؛ إنّه، في نظر كماله، مُسَرٌّ بالضرورة مع نفسه ـ ومن هنا جاء الحافز الضروري على أن يدرك نفسه في المرآة الخاصة به. الإنسان يكّون رضا ذاتياً حين يُفتتن بمظاهره الخاصّة، لكن ليس عندما يعجبه الشكل البشري في ذاته. والواقع، أنّه لا بدّ أن يُعجب حتى بهذا الشكل، لأنّه ببساطة لا يمكنه تصوّر أي شكل آخر يكون أكثر جمالاً وأكثر نبلاً من الشكل البشري. {4} وبطبيعة الحال، فكل كينونة تحب ذاتها، تحب الطريقة التي تكونها ـ وهذا هو كيف ينبغي لها أن تكون. الكينونة خيّرة. يقول بيكون، «كل شيء يستأهل أن يكون، يستأهل أيضاً أن يُعرف». كل شيء موجود له قيمة، هو كينونة تمتلك تمايزاً؛ وذلك هو السبب في أنها تؤكّد وتثبت ذاتها. لكن أعلى شكل من أشكال توكيد الذات، الشكل الذي هو في ذاته مسألة تمايز، نعيم، خيّر ـ هذا الشكل هو الوعي.

كل قيد للعقل، أو لطبيعة الإنسان بشكل عام، يقوم على وهم، على خطأ. ومن المؤكد أن الفرد البشري يمكنه، بل حتى يجب عليه، أن يشعر ويعرف نفسه بأنّه محدود ـ وهذا ما يميزه عن الحيوان ـ لكن يمكنه أن يصبح واعياً بحدوده، بمحدوديته، فقط لأنه يستطيع أن يجعل من كمال ولا نهائيّة نوعه غرضاً إمّا لشعوره، لضميره، أو لفكره[1]. لكن حين تظهر حدوده له بأنها منبثقة عن النوع، فهذا يمكن أن يكون مردّه فقط وهمه بأنه متطابق مع النوع، وهم

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

مرتبط على نحو وثيق بحب الفرد للحالة، الخمول، الغرور، والأنانية؛ لأنّ حدّاً أعرف أنّه خاص بي وحدي، فهو إنما يهينني، يشعرني بالعار، ويشغل بالي. من هنا، من أجل تحرير نفسي من هذا الشعور بالعار، من عدم الارتياح هذا، فأنا أجعل حدود فرديتي حدود كينونة الإنسان نفسها. ما هو غير مفهوم بالنسبة لي هو غير مفهوم بالنسبة للآخرين؛ لماذا سيقلقني هذا بأية حال؟ إنّه ليس مردّه أي خطأ من قبلي أو من قبل فهمي؛ السبب يكمن في فهم النوع نفسه. لكنها حماقة، حماقة سخيفة وتافهة، حين نشير إلى ما يشكّل طبيعة الإنسان والطبيعة المطلقة للفرد، جوهر النوع، على أنّه متناه ومحدود. كل كينونة كافية لنفسها. ما من كينونة تستطيع أن تنكر نفسها، طبيعتها الخاصة؛ ما من كينونة محدودة من حيث الجوهر. بل على الأرجح، كل كينونة هي في ذاتها لا متناهية؛ إنها تحمل إلهها ـ ذلك الذي هو الكينونة الأعلى بالنسبة لها ـ داخل نفسها. كل حد لكينونة هو حد فقط لكينونة أخرى والذي هو خارجها وفوقها. إنّ حياة ذبابة أيار هي حياة قصيرة للغاية بالمقارنة مع الحيوانات التي مدة حياتها أكثر طولاً؛ ومع ذلك فهذه الحياة القصيرة تعادل بالنسبة لها الحياة التي تستمر لسنوات عديدة عند الآخرين بالضبط. وورقة الشجر التي يعيش عليها اليعسوب إنما هي بالنسبة له عالم، فضاء لانهائي.

ما يجعل كينونة على ما هي عليه، هو موهبتها، قوتها، ثروتها، وزينتها. كيف يمكن اعتبار كينونتها على أنه عدم، فيضها على أنّه عوز، موهبتها على أنها عجز؟ إذا كان يمكن للنبات أن يرى، يذوق، ويحكم، فكلّ نبتة ستزعم أن البرعم الخاص بها هو الأجمل؛ لأنّ فهمها وتذوقها كانا سيبدوان محددين بالطاقة الإنتاجية لكينونتها. ما قدمته الطاقة الإنتاجية لنبتة ما كأعلى إنجازاتها، فذلك ما يجب تأكيده والإقرار به بأنّه أيضاً الأعلى من قبل ذوقها، من قبل قدرتها على الحكم. ما تؤكّده طبيعة كينونة ما، فذلك ما لا يمكن أن يُنكَر من قبل فهمها، تذوقها، وحكمها. وإلا فإنّ هذا العقل، هذه القدرة على الحكم لن تكون ذلك الذي ينتمي إلى هذه الكينونة المعينة، بل على الأرجح إلى كينونة أخرى. معيار الكينونة هو

أيضاً معيار الفهم. إذا كانت الكينونة المعنية محدودة، فالشعور والفهم سيكونان محدودين أيضاً. لكن، بالنسبة لكينونة محدودة، فإنّ فهمها المحدود ليس قيداً. على العكس من ذلك، إنها سعيدة وراضية به تماماً؛ إنها تختبره، تمتدحه، تقيمه على أنّه قوة مجيدة، إلهية؛ والفهم المحدود، بدوره، يشيد بالكينونة المحدودة التي ينتمي إليها. كلاهما يتناغم مع الآخر على نحو متكامل بحيث ليس ثمة خلاف ينشأ بينهما. فهم الكينونة هو أفقها. أفق كينونتكم محّدد بما يمكنكم رؤيته، تماماً كما أنّ ما يمكنكم رؤيته محدّد بأفق كينونتكم. لا تنظر عين الحيوان إلى أبعد مما تحتاج إليه. وبقدر ما تصل إليه قوة كينونتك، بقدر ما يصل إليه الشعور غير المحدود لذاتك ـ بقدر ما تكون أنت إلهاً. الصراع في الوعي البشري بين الفهم والكينونة، بين قوة الفكر والقدرة على الإنتاج، ليس غير صراع فردي ليس له أهمية عامة؛ إنما هو صراع في المظهر ليس إلا. إنّ من كتب قصيدة سيئة ويعرف أنها سيئة، إنما هو في معرفته ـ ومن ثم في كينونته ـ غير محدود، كذلك الذي كتب قصيدة سيئة، ويعتقد أنها جيدة.

وتماشياً مع هذا، إذا كنت من ثم تفكّر باللامحدود، فأنت تفكّر وتؤكّد على لا محدودية قوة الفكر؛ إذا كنت تشعر باللامحدود، فأنت تشعر وتؤكّد على لا محدودية قوة الشعور. إن غرض العقل هو العقل بوصفه غرضه الخاص؛ إنّ غرض الشعور هو الشعور باعتباره غرضه الخاص. إذا لم تكن لديكم حساسية، شعور للموسيقى، فأنتم لا تدركون في أجمل الموسيقى أكثر مما تدركون في ريح تلك الصفارات التي تعبر خلف عرباتكم أو الجدول الذي يندفع تحت أقدامكم. ما الذي تلتقطونه أنتم مما يكون في الصوت؟ ما الذي تدركونه فيه؟ ما الذي يمكنه أن يكون إن لم يكن صوت قلبكم؟ من هنا، فالشعور يقدّم نفسه للشعور؛ من هنا، فالشعور مستوعب فقط من قبل الشعور، أي، من قبل ذاته ـ لأن غرض الشعور هو الشعور نفسه. الموسيقى هي مونولوغ[1] الشعور. لكن حتى ديالوغ

(1) حديث لشخص بمفرده، في حين أن الديالوغ هو حديث بين شخصين أو أكثر. ـ مترجم!

الفلسفة إنما هو في الواقع مونولوغ العقل ـ الفكر يتحدث إلى الفكر. إن الروعة الملونة للبلورات تخلب لبّ الحواس، لكن فقط قوانين التبلّور تهم العقل. العقلاني وحده هو غرض العقل. {5}

من هنا، فإنّ كلّ الذي يمتلك، بمعنى اللاهوت والتأمّل ما فوق البشريين، فحوى المشتق، الذاتي، الوسيلة، العضو فحسب، لديه في الحقيقة فحوى الكينونة الأصلية، الإلهية، الأساسية، والغرض ذاته. حين يكون الشعور، على سبيل المثال، العضو الأساسي للدين، فإنّ جوهر الإله لا يعبّر عن شيء غير جوهر الشعور. إنّ المعنى الحقيقي، وإن كان مخفياً، للقول «الشعور هو لسان حال الإلهي» هو أنّ الشعور هو الأنبل، الأكثر امتيازاً، أي، الإلهي، في الإنسان. كيف بإمكانك أن تتصور الإلهيّ من خلال الشعور إن لم يكن الشعور نفسه إلهياً؟ الإلهي لا يمكن معرفته إلا من خلال ما هو في ذاته إلهي ـ «لا يمكن معرفة الإله إلا من خلال نفسه». الكينونة الإلهية المتخيّلة من الشعور هي في الواقع ليست غير كينونة الشعور ذاتها التي تُفتَن وتُسحَر بذاتها ـ الشعور الذي هو نعيم في ذاته، منتشٍ بالبهجة.

يستمرّ هذا ليفسّر أنه حيثما يُجعّل الشعور عضو اللانهائي، الجوهر الذاتي للدين، غرض الدين إنما يفقد قيمته الموضوعية. من هنا، فمن المفهوم أنّه منذ صار الشعور عماد الدين، فإنّ المضمون المقدّس للمسيحيّة بخلاف ذلك أُخْفِض إلى اللامبالاة. وحين لا تزال قيمة ما، من وجهة نظر الشعور، معترفاً بها لمضمون المسيحية، تظل الحقيقة أن هذه القيمة تدين بذاتها للشعور الذي يرتبط عرضياً فقط مع غرض الدين؛ إذا كان لغرض آخر أن يثير المشاعر ذاتها، فسوف يكون بوصفه مستحسناً فقط. لكن غرض الشعور يُختزل إلى لامبالاة لأنّ الشعور على وجه التحديد يُعلن بأنّه الجوهر الذاتي للدين فقط حيثما يكون أيضاً في الواقع الفعلي جوهره الموضوعي، حتى لو لم يعبّر عنه ـ على الأقل ليس بصورة مباشرة ـ على هذا النحو. أقول مباشرة، لأنه على نحو غير مباشر فهذا مسلّم به بالتأكيد

حين يُعلن أنّ الشعور، بحد ذاته، إنما هو ديني، أي، حين يُزال الفارق بين ما هي مشاعر دينيّة على نحو متميز وبين ما هي مشاعر معادية ـ أو على الأقل لا دينية ـ للدين ـ نتيجة اقتضتها وجهة النظر التي تعتبر الشعور وحده عضو الإلهي. لأي سبب آخر يكون عليك أن تعتبر الشعور عضو اللانهائي، الإلهي، إن لم يكن بسبب الطبيعة الجوهريّة للشعور؟ لكن أليست طبيعة الشعور بشكل عام هي أيضاً طبيعة كل شعور خاص، مهما يكن إذاً[1] غرضه؟ وبذلك فالسؤال هو: ما الذي يجعل الشعور دينيّاً؟ ربما غرضه النوعي؟ لا على الإطلاق، لأنّ هذا الغرض يكون دينيّاً فقط حين لا يكون غرضاً لعقل أو ذاكرة باردين، بل للشعور. ماذا بعد؟ والجواب هو: طبيعة الشعور التي يشترك بها كلّ شعور، أياً كان غرضه. وهكذا تم الإعلان عن الشعور على أنّه مقدس ببساطة على أساس أنّه شعور؛ إن أرضية دينيّة الشعور هي طبيعته وتكمن في ذاته. لكن أليس هو الشعور ذاته الواضح من ثم على أنّه المطلق، الإلهي؟ حين يكون الشعور فقط من خلال ذاته خيّراً أو دينيّاً، أي، مقدّساً أو إلهيّاً، أليس هو إذاً من يضع إلهه داخل نفسه؟

لكن إذا كنت ترغب، من جهة، بإعطاء شعور لغرض لا لبس فيه، ومن جهة أخرى، تفسير ما يكونه شعورك حقّاً دون السماح لأي عنصر غريب بأن يتداخل مع تفكيرك، ما الذي يمكنك فعله غير أن تخلق تمايزاً بين مشاعرك الفردية والجوهر والطبيعة الشموليين للشعور؛ ماذا يمكنك أن تفعل غير فصل جوهر الشعور عن التأثيرات المزعجة والملوثة التي انغمس فيها الشعور فيك كفرد معيّن؟ من هنا فإن ما يمكن لك أن تمتلكه وحده كغرض للفكر، معبّر عنه كلا متناه، مُحدّد بوصفه الطبيعة الأساسية للامتناهي إنما هو فقط طبيعة الشعور. لا يوجد لديك تعريف آخر للّه هنا غير التعريف التالي: الإله شعور نقي، غير محدود، حرّ. وكلّ إله آخر، الذي ستفترضه هنا، سيكون إلهاً مفروضاً على مشاعرك من الخارج. ومن وجهة نظر الصيغة الأرثوذكسية للاعتقاد، التي

(1) مكتوبة بأحرف كبيرة في النص. ـ مترجم!

هي حاسمة بالنسبة للطريقة التي يربط فيها الدين ذاته بغرض خارجي، الشعور الحادي؛ إنّه ينفي الإله الموضوعي ـ إنه يكّون إلهه الخاص. ومن وجهة نظر الشعور، إنكار الشعور هو فقط إنكار للإله. وأنت إمّا أنت تكون فقط جباناً جداً أو محدوداً جداً لتعترف بالكلمات بما تؤكده مشاعرك ضمنياً. ومقيداً بالاعتبارات الخارجية وغير قادر على فهم السمو الداخلي للشعور، فأنت ترتد عن الإقرار بالإلحادية الدينيّة لقلبك، لتدمّر من ثمّ وحدة مشاعرك مع نفسها من خلال ارتكابك جريمة وهم كينونة موضوعيّة منفصلة عن الشعور. إن فعل التضليل الذاتي هذا إنما يعود بك مرّة أخرى إلى الأسئلة والشكوك القديمة: هل هناك إله أم لا؟ الأسئلة والشكوك تتلاشى ـ فهي، في الواقع، مستحيلة ـ عند تعريف الشعور كجوهر للدين. الشعور هو القوة الداخليّة الأعمق، ومع ذلك فهي قوّة منفصلة ومستقلّة عنك؛ متواجدة داخلك، إنها فوقك؛ إنها كينونتك الخاصّة بالذات، مع ذلك فهي تستولي عليك ككينونة أخرى. باختصار، إنها إلهك. كيف يمكنك من ثمّ أن تميّز من هذه الكينونة فيك كينونة أخرى موضوعيّة؟ كيف يمكنك الوصول إلى ما وراء مشاعرك؟

لكن الشعور تمّ أخذه هنا فقط كمثال. فالشيء ذاته يصح على كل ما عداه من قوّة، مَلَكَة، إمكانيّة، واقع، أو نشاط ـ الاسم لا عاقبة له ـ والذي يحدّده المرء بوصفه العضو الأساسي لغرض ما. إنه مستحيل ببساطة بالنسبة للإنسان أن يخطو إلى ما وراء الأفق الحقيقي لكينونته. والحقيقة أنّه يستطيع تصوّر أفراد من نوع مختلف، أعلى كما يزعمون، لكنه لا يستطيع تصور نفسه مجرّداً عن نوعه، عن شكل كينونته. والتحديدات الجوهريّة التي يعزوها لأفراد آخرين يجب أن تكون دائماً تحديدات منبثقة عن كينونته الخاصة ـ تحديدات والتي يُسْقِط فيها في الحقيقة نفسه فقط، التي لا تمثل سوى موضوعانياته objectifications الذاتية.[1] قد يكون من المؤكد وجود كينونات مفكّرة أيضاً على كواكب أخرى؛

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

لكن على افتراض وجودها، فنحن لن نغيّر وجهة نظرنا، نحن فقط نغنيها كمياً لا نوعياً؛ لأنه تماماً كما أن قوانين الحركة التي تطبّق على الكواكب الأخرى تطبّق هنا، كذلك أيضاً فإنّ قوانين الشعور والفكر نفسها المطبّقة هناك مطبّقة هنا. وفي الواقع، فإن السبب في أننا نُسقط حياة على الكواكب الأخرى هو ليس أنّ هناك كينونات مختلفة عن ذواتنا هناك، بل أنّه ربما يكون هناك المزيد من الكينونات هناك المتطابقة أو المتشابهة مع كينونتنا. {6}

الملاحظات:

[1] يقول المادي الذي ليس فيه براعة الخيال أو التصوّر: «الإنسان لا يتميز عن الحيوان إلا من خلال الوعي؛ إنّه حيوان، لكنه حيوان يمتلك إضافة إلى الحيوان الوعي». إنه لا يأخذ بعين الاعتبار أن الكينونة التي تستيقظ على الوعي تتغيّر من ثم نوعياً. علاوة على ذلك، فإنّ ما ذكرناه للتو لا يهدف بأي حال من الأحوال إلى التقليل من شأن الحيوان. وهذا ليس هو المكان المناسب للمضي أعمق في هذه المسألة.

[2] «الرأي القوي يعبّر عن نفسه حتى على حساب الحياة». ـ مونتين.

[3] وسواء أكان هذا التمايز بين الفرد ـ بطبيعة الحال، فإنها كلمة، مثل كل الكلمات المجردة، غير محددة، ملتبسة، ومضللة إلى حدّ كبير ـ والحب، العقل، أو الإرادة قد أعطته الطبيعة أم لا، فالأمر غير ذي صلة أبداً بموضوع العمل الحالي. الدين يجرّد عن الإنسان قواه، صفاته، وتحديداته الأساسيّة ومن ثم يؤلّهها ككينونات مستقلة، بغضّ النظر عما إذا كان كل واحد منها يُحوّل منفرداً إلى كينونة ـ كما في مبدأ تعدديّة الآلهة ـ أو تحويلهم جميعاً إلى كينونة واحدة ـ كما في مبدأ الإله الأوحد. ذلك يعني أن هذا التمايز يجب أن يُخلق أيضاً في حين تُشرح هذه الكينونات الإلهية ويتمّ تعقّب مصدرها. علاوة على ذلك، إنّه ليس مشاراً إليه من قبل الغرض فقط، إنّه مبرهن أيضاً من منطلق ألسني، والذي هو الأمر ذاته من منطلق منطقي؛ لأنّ الإنسان يميّز نفسه عن عقله، قلبه، كما لو كان كينونة دونها.

[4] «ليس هناك ما هو أكثر جمالاً بالنسبة للإنسان من الإنسان نفسه». (شيشرون، de natura deorum، lib.، 1). وهذا ليس علامة تقيّد، لأنّ الإنسان يعتبر أيضاً الكينونات الأخرى جميلة بالإضافة إليه هو نفسه، يُسرّ في الأشكال الجميلة للحيوانات، في الأشكال الجميلة للنباتات، في جمال الطبيعة بشكل عام. لكن فقط شكلاً هو كامل بالمطلق يمكنه أن يُسرّ دون حسد في شكل الكينونات الأخرى.

[5] «الفكر مـدرك فقط من العقل ومن الـذي يتدفق منه». - رايماروس. (Wahrheit der natürlichen Religion، IV. Abt.، § 8..).

[6] «من المحتمل أن القدرة على الاستمتاع بالموسيقى والرياضيات غير خاصة بالإنسان، بل تمتد إلى العديد من الكينونات الأخرى أيضاً». (Christ. Hugenius Cosmotheoros، Lib. I.) وهذا يعني أن الصفة لا تتغيّر؛ فالقدرة على الموسيقى، والرياضيات هي نفسها؛ فقط عدد أولئك الذين هم قادرون على التمتع بها غير محدود.

2 - جوهر الدين بشكل عام

ما أكدناه حتى الآن حول العلاقة العامّة بين الإنسان وغرضه، وبين الإنسان وأغراضه المحسوسة، إنما يصحّ بشكل خاص على علاقة الإنسان بالغرض الديني.

في ضوء علاقته بأغراض الحواس، يمكن تمييز الوعي بالغرض عن الوعي الذاتي؛ لكن، في حالة الغرض الديني، يتزامن مباشرة الوعي والوعي الذاتي. يتواجد الغرض المحسوس بغض النظر عن الإنسان، لكن الغرض الديني يتواجد داخله[1] - إنّه في ذاته غرض داخلي، حميم، بل الغرض الأقرب بالفعل، ومن هنا فهو غرض يتركه[2] بالقدر القليل ذاته الذي يتركه فيه وعيه الذاتي أو ضميره. يقول أوغسطينوس، على سبيل المثال، «الإله أقرب إلينا، أكثر ارتباطاً بنا، ومن ثم أسهل معرفة لنا من الأغراض المحسوسة والماديّة».{7} وإذا ما تحدثنا على نحو دقيق،

(1) داخل الإنسان. - مترجم!

(2) يترك الإنسان أيضاً. - مترجم!

فإن غرض الحواس إنما هو في ذاته حيادي، لا علاقة له بميلنا وحكمنا. لكن غرض الدين هو غرض متمايز ـ الكينونة الأميز، الأولى، الأعلى. إنها تفترض جوهرياً حكماً نقدياً ـ بين ما هو إلهي وما هو غير إلهي، بين ذلك الذي يستأهل العبادة وذلك الذي لا يستأهلها.[1] {8} إنه في هذا السياق، إذن، فالبيان التالي صحيح دون قيد أو شرط: غرض الإنسان ليس غير كينونته الموضوعيّة ذاتها. فكما يفكر الإنسان، كما يكون فهمه للأشياء، كذلك يكون إلهه؛ وبقدر ما يمتلك من جدارة كإنسان، بقدر ما يمتلك إلهه من جدارة وليس أكثر. وعي الإله هو الوعي الذاتي للإنسان؛ معرفة الإله هي المعرفة الذاتيّة للإنسان. فكرة الإنسان عن نفسه هي فكرته عن الإله، تماماً كما أنّ فكرته عن الإله هي فكرته عن نفسه ـ الاثنتان متطابقتان. ما هو الإله بالنسبة للإنسان، فذلك هو روح الإنسان الخاصّة، نَفْس الإنسان الخاصّة؛ ما هو روح الإنسان، نفسه، قلبه ـ هذا هو إلهه. الإله هو مظهر من مظاهر الطبيعة الداخلية للإنسان، ذاته المعبّر عنها؛ الدين هو إماطة اللثام المقدّسة عن كنوز الإنسان المخفية، المجاهرة بأفكاره الأعمق، الاعتراف العلني بأسرار حبه.

لكن حين يكون الدين، أي، الوعي بالإله، متمايزاً بأنه الوعي الذاتي للإنسان، فهذا لا يعني أن الإنسان المتديّن يدرك مباشرة أن وعيه بالإله هو وعيه الذاتي، لأن غياب هذا الإدراك هو بالضبط المسؤول عن الطبيعة الخاصة للدين. من ثم، ومن أجل القضاء على سوء الفهم هذا، سيكون من الأفضل أن نقول إن الدين هو الوعي الذاتي الأول، وإنْ غير المباشر، للإنسان. هذا هو السبب في أن الدين يسبق الفلسفة أينما كان، إنْ في تاريخ البشرية أو في تاريخ الفرد أيضاً. ينقل الإنسان كينونته الجوهريّة خارج نفسه قبل أن يجدها في نفسه. تصبح كينونته الخاصة غرضاً لفكره أولاً ككينونة أخرى. الدين هو الكينونة الجوهريّة للإنسان في طفولته؛ لكن الطفل يرى كينونته الجوهريّة، أي، إنساناً خارج ذاته، كطفل؛ إنساناً هو غرض لذاته كإنسان آخر. من هنا، فالتطوّر التاريخي الذي يحدث داخل

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

الأديان يأخذ المسار التالي: ما كان يعتبره دين سابق بأنه موضوعي، يُنظَر إليه الآن باعتباره ذاتياً؛ أي، ما كان يُعتبر ويُعبد كإله، يُنظَر إليه الآن كشيء بشري. ومن وجهة نظر دين لاحق، تحوّل الدين السابق إلى عبادة أوثان: يُنظر إلى الإنسان على أنّه يعبد جوهره الخاص. لقد جعل الإنسان نفسه موضوعيّة، لكنه لم يكن قد نظر بعد إلى الغرض ككينونته الجوهريّة الخاصة ـ خطوة أُخِذَت من قبل الدين اللاحق. وكلّ تقدّم في الدين يعني من ثم، تعميق معرفة الإنسان بنفسه. لكن كلّ دين، في حين يحدّد الأديان الأقدم منه باعتبارها وثنية، فإنه ينظر إلى ذاته على أنه مستثنى من مصيرها. وهو يفعل ذلك بالضرورة، وإلا فإنه لن يعود ديناً؛ إنّه يرى في الأديان الأخرى فقط ما هو خطأ ـ إذا كان يمكن أن يسمّى بالخطأ ـ الدين بحدّ ذاته. لأن غرضه، مضمونه، إنما هو غرض مختلف، مضمون مختلف، لأنه استبدل مضمون الأديان السابقة، فإنه يُفْتَرض أن يرتقي فوق القوانين الضروريّة والأبديّة التي تشكّل جوهر الدين؛ إنّه يترك نفسه للوهم القائل إن غرضه، مضمونه، ما فوق بشريين. مع ذلك، فإن الطبيعة الخفية للدين، التي لا تزال مبهمة للدين نفسه، تكون شفافة بالنسبة للمفكّر الذي يجعلها غرض تفكيره. ومهمتنا تتمثل على وجه التحديد في إظهار أن التناقض بين الإلهي والبشري إنما هو وهمي؛ وهذا يعني، أنّه ليس ثمة شيء غير التناقض بين كينونة الإنسان الجوهريّة وكينونته الفرديّة، وأنّه نتيجة لذلك فإنّ غرض الديانة المسيحيّة ومضمونها بشريّان بالكامل.

الدين، على الأقل الدين المسيحي، هو تعبير عن كيفية ارتباط الإنسان بنفسه، أو بشكل صحيح أكثر، بكينونته الجوهرية؛ لكنه يرتبط بكينونته الجوهريّة كما لو أنها كينونة أخرى. الكينونة الإلهية ليست غير كينونة الإنسان نفسه، أو بالأحرى، كينونة الإنسان المجرّدة من حدود الإنسان الفرد أو الإنسان الحقيقي، المادي، والتي جُعلت موضوعية، أي، متأمّلاً بها، معبودة بوصفها كينونة أخرى، بوصفها كينونة متمايزة عن كينونته. من هنا، فإنّ كل تحديدات الكينونة الإلهية هي تحديدات لكينونة الإنسان{9}

بالنسبة لمحمولات ـ سمات أو تحديدات ـ الإله، فهذا مُقرٌّ به دونما تردد، لكنه ليس مقرّاً به بأية حال بالنسبة لحامل هذه المحمولات، بالنسبة للكينونة التي ترتكز عليها. يُعتبر نفي الحامل على أنه يعني نفي الدين، الإلحاد، لكنه ليس نفياً للمحمولات. فذلك الذي لا يمتلك تحديدات، ليس له أي تأثير علي؛ ذلك الذي لا يمتلك أي تأثير علي، لا يتواجد بالنسبة لي أيضاً. إن القضاء على كل تحديدات لكينونة هو ذاته القضاء على الكينونة نفسها. إن كينونة دون تحديدات هي كينونة لا يمكنها أن تكون غرضاً للتفكير؛ إنها اللاوجود. وحيثما يزيل الإنسان كل التحديدات من الإله، يُختزل الإله إلى كينونة سلبيّة، إلى كينونة ليست كينونة. مع ذلك، فبالنسبة لإنسان متديّن بالفعل، الإله ليس كينونة دون تحديدات، لأنه كينونة محدّدة، فعليّة بالنسبة له. من هنا، فإن الرأي القائل إن الإله إنما يكون دونما تحديدات، وإنه لا يمكن له أن يُعرف، هو من نتاج العصر الحديث، اللااعتقاد الحديث.

تماماً كما يمكن للعقل أن يكون، وهو يكون، محدّداً باعتباره متناهياً فقط حيثما يعتبر الإنسان أنّ المتعة الحسية، الشعور الديني، التأمل الجمالي، أو الشعور الأخلاقي على أنّها مطلقة، حقيقية، كذلك فالرأي المتعلّق بعدم إمكانية معرفة الإله أو لا محدوديته يمكن تثبيته كعقيدة فقط حيثما لا يأمر هذا الغرض بمصلحة للإدراك، حيثما الحقيقة وحدها تدعي مصلحة الإنسان أو حيثما يمتلك الحقيقي وحده بالنسبة له الأهمية بكونه غرضاً إلهيّاً جوهريّاً، مطلقاً، لكن حيثما في الوقت ذاته يُناقَض هذا الاتجاه الدنيوي البحت ببقية لا تزال قائمة من التدين القديم. من خلال افتراض الإله بوصفه غير القابل لأن يُعرف، فالإنسان يُعذَر بما لا يزال متروكاً من وعيه الديني على نسيانه للإله، استسلامه للعالم. إنّه ينفي الإله عمليّاً ـ عقله ومشاعره كان قد تم استيعابها من قبل العالم ـ لكنه لا ينفيه نظريّاً. إنّه لا يهاجم وجوده؛ إنه يتركه على حاله. لكن هذا الوجود لا يؤثر به ولا يزعجه، لأنه ليس سوى وجود سلبي، وجود دون وجود؛ إنّه وجود يناقض نفسه ـ كينونة هي، بالنظر لآثارها، غير

متمايزة عن اللاكينونة. إنّ نفي المحمولات المحدّدة، الإيجابيّة للكينونة الإلهيّة ليس غير نفيٍ للدين، لكنه نفي يترك للدين مظهر الدين فقط، وهكذا بحيث لا يُقرّ به على أنه نفي - إنه ليس سوى إلحاد غامض، خبيث. إنّ الرعب الديني المزعوم من تحديد الإله من خلال المحمولات المحدّدة، ليس إلا الرغبة اللادينية في نسيان كل ما يتعلّق بالإله، لإبعاده عن العقل. إنّ من يخشى أن يكون محدوداً إنما يخشى أن يوجد. فكل وجود حقيقي، أي، كل وجود هو حقاً وجود، إنما هو وجود نوعي، محدّد. إنّ من يعتقد جدياً، حقيقةً بوجود الإله لا ينزعج حتى من الصفات الحسية على نحوٍ خشن المنسوبة للإله. إنّ من يعتبر أن حقيقة وجوده بمثابة إهانة، إنّ من يشمئز من ذلك الذي هو خشن، إنما هو فقط ذلك الذي يتخلّى عن الوجود. ومن كانت تحديدية الإله بالنسبة له إهانة، إنما هو الذي يفتقر إلى الشجاعة والقوة كي يوجد. التحديدية هي نار الوجود، أكسجينه، وملحه. إن وجوداً معمماً، وجوداً دون صفات، هو وجود لا طعم له وهو مناف للعقل. لكن لا يوجد ما هو أكثر، ولا ما هو أقل، في الإله مما يضعه الدين فيه. فقط عندما يفقد الإنسان تذوقه للدين، أي، حين يصبح الدين نفسه بلا طعم، يصبح الإله وجوداً لا طعم له.

علاوة على ذلك، لا يزال هناك طريقة أكثر اعتدالاً لإنكار المحمولات الإلهية من الطريقة المباشرة التي وصفت للتو. يعترف واحدنا أن محمولات الكينونة الإلهية هي تحديدات متناهية، وبشكل أخص، بشريّة، لكن واحدنا يرفض فكرة رفضها. بل حتى أنّ واحدنا يدافع عنها على أساس أنها ضرورية للإنسان؛ أنه بكونه إنساناً، فهو لا يمكنه تصوّر الإله بأية طريقة أخرى غير الطريقة البشريّة. ويجادل واحدنا أنه على الرغم من أنّ هذه التحديدات لا معنى لها بالنسبة إلى الإله، فالحقيقة هي أنّ الإله، إذا كان سيتواجد بالنسبة للإنسان، فهو لا يمكنه أن يظهر للإنسان بأية طريقة غير الطريقة التي يظهر الإنسان فيها، أي، ككينونة بصفات بشريّة. مع ذلك، فإن هذا التمايز بين ما يكونه الإله في ذاته وما يكونه بالنسبة للإنسان إنّما يدمّر سلام الدين فضلاً عن كونه تمايزاً غير مجدٍ ولا أساس

له. إنه من غير الممكن بالنسبة لي البتة أن أعرف ما إذا كان الإله في ذاته ولذاته هو شيء مختلف عمّا يكونه هو بالنسبة لي. والطريقة التي يتواجد فيها بالنسبة لي هي أيضاً كليّة وجوده بالنسبة لي. التحديدات التي يوجد بشروطها بالنسبة لي تحتوي أيضاً «في ـ ذاتوية in ـ itself ـ ness» كينونته، طبيعته الأساسية نفسها؛ إنّه يتواجد بالنسبة لي بطريقة يمكنه فيها التواجد بالنسبة لي وحدي. الإنسان المتدين راض تماماً بكيفيّة رؤيته للإله فيما يتعلّق بذاته ـ وهو لا يعرف شيئاً عن أيّة علاقة أخرى ـ لأن الإله يكون بالنسبة له ما يمكنه أن يكون بالنسبة للإنسان على الإطلاق. في التمايز الوارد أعلاه، يتجاوز الإنسان حدود ذاته، كينونته ومعيارها المطلق، لكن هذا التجاوز مجرد وهم. لأنني أستطيع أن أصنع تمايزاً بين الغرض كما هو في ذاته والغرض كما يكون بالنسبة لي فقط حيثما يمكن لغرض أن يَظهر حقيقة مختلفاً عما يَظهر فعليّاً بالنسبة لي. لا يمكنني القيام بمثل هذا التمايز حيثما يظهر الغرض بالنسبة لي مثلما يفعل وفقاً لمعياري المطلق؛ أي، كما يجب أن يظهر لي. الحقيقة أن تصوّري يمكن أن يكون ذاتياً؛ أي، تصوّراً غير ملزم بالدستور الجوهري لنوعي. مع ذلك، فحين يتوافق تصوّري مع معيار نوعي، فإن التمايز بين ما يكونه شيء في ذاته وما يكونه بالنسبة لي يتوقف؛ لأنه في تلك الحالة يكون تصوّري في ذاته تصوّراً مطلقاً. معيار النوع هو المعيار، القانون، والميزان، المطلقون للإنسان. مع ذلك فالدين يمتلك القناعة بأن تصوّراته وتحديداته للإله هي تلك التي يجب على كل إنسان امتلاكها إذا كان عليه أن يمتلك تصورات حقيقية، أنّ هذه هي التصوّرات التي تقتضيها طبيعة الإنسان، أنّها موضوعية بالفعل، تتفق مع طبيعة الإله. يعتبر كلّ دين، أنّ آلهة الأديان الأخرى هي فقط تصوّرات للّه؛ لكن تصوّره الخاص للّه هو في ذاته إلهه ـ الإله كما يتصوّره أن يكون، الإله هكذا على نحو أصيل وحقيقي، الإله كما يكون في ذاته. الدين لا يرضى إلا بإله كامل وكلّي ـ سوف لن يمتلك مجرّد مظهر للإله، إنه لا يمكنه أن يرضى بغير الإله ذاته، الإله شخصياً. يتخلّى الدين عن ذاته إذا ما تخلّى عن الإله في كينونته الجوهريّة؛ إنه لا يعود حقيقياً

إذا أنكر امتلاكه لإله حقيقي. المذهب الشكوكي هو العدو اللدود للدين. لكن التمايز بين الغرض والمفهوم، بين الإله كما يكون في ذاته وكما يكون بالنسبة لي، هو تمايز شكوكي، أي، لا ديني.

إن ذلك التي يصنّفه الإنسان تحت مفهوم «كينونة - في - ذاتها»، ذلك الذي يعتبره الكينونة الأعلى أو الكينونة التي لا يمكنه تصوّر ما هو أعلى منها، تلك هي الكينونة الإلهيّة. كيف يمكنه من ثمّ أن يظل يسأل، ما هي هذه الكينونة الكائنة في ذاتها؟ إذا كان الإله غرضاً لطائر، فهو سيكون غرضاً له فقط ككينونة مجنّحة - لا تعرف الطيور ما هو أعلى، ما هو أكثر نعيماً من حالة أن تكون مجنّحاً. كم سيبدو الأمر سخيفاً إذا ما علّق هذا الطائر بالقول: «يبدو لي الإله كطائر، لكني[1] لا أعرف ما يكون في ذاته». إنّ الكينونة الأعلى بالنسبة للطائر هي «الطائر - الكينونة». خذ منه تصوّر «الطائر - الكينونة»، وسوف تأخذ منه تصوّره للكينونة العليا. كيف باستطاعة الطير، إذن، أن يسأل عمّا إذا كان الإله في ذاته مجنحاً؟ أن تسأل ما إذا كان الإله في ذاته يكون ما يكونه بالنسبة لي، هو أن تسأل ما إذا كان الإله هو الإله؛ إنّه أن يعلو المرء بنفسه فوق الإله ويتمرّد عليه.

لذلك، ونظراً للحالة التي يستحوذ فيها على الإنسان الوعي بأنّ المحمولات الدينية هي مجرّد مبادئ تجسيميّة، فإنّ إيمانه أيضاً يقع تحت تأثير الشك واللااعتقاد. وإذا لم يقده هذا الوعي إلى نفي شكلي للمحمولات ومن ثم إلى نفي الكينونة التي يمتلكون أسسهم فيها، فالأمر مردّه اللاتناسق المسؤولة عنه حماسته الفاترة وفكره المتردّد. وحين ترتاب بالحقيقة الموضوعيّة للمحمولات، عليك أن ترتاب أيضاً بالحقيقة الموضوعيّة للحامل الذي ينتمون إليه. حين تكون محمولاتك مبادئ تجسيميّة، فإن حاملها، أيضاً، مبدأ تجسيمي. وإذا كان الحب، الخير، والشخصية تحديدات بشرية، فالكينونة التي تشكّل مصدرها، ووفقاً لك،

(1) خطأ في النص الإنكليزي. - مترجم!

افتراضيتها، هي أيضاً مذهب تجسيمي؛ كذلك هو وجود الإله؛ كذلك هو الاعتقاد بأن هناك إلهاً ـ باختصار، كل الافتراضات التي هي بشريّة محض. ما يخبرك أن الاعتقاد بإله بالمطلق ليس مؤشراً على محدودية شكل التصوّر عند الإنسان؟ الكينونات العليا ـ أنت تفترض أن كينونات كهذه موجودة ـ ربما تكون هانئة في ذواتها، متحدة مع ذواتها إلى درجة أنها لا تُعرّض لتوتر بينها وبين كينونة أعلى. أن تعرف الإله وأن لا تكون إلهاً، أن تعرف النعيم وأن لا تستمع به، هو أن تكون في صراع مع ذاتك، هو أن يتم تسليمك إلى التعاسة. {10}

أنت تعتقد بأنّ الحب صفة إلهية لأنك أنت نفسك تحب، تعتقد أن الإله كينونة حكيمة وخيّرة لأنك لا تعرف شيئاً في نفسك أفضل من الحكمة والخير. أنت تعتقد أنّ الإله موجود، ومن ثم فهو ذات أو جوهر ـ كل ما هو موجود هو أيضاً جوهر، سواء أتمّ تعريفه كمادة، كشخص، أو بأي طريقة أخرى ـ لأنك أنت ذاتك موجود، أنت ذاتك جوهر. أنت تعرف أنه ما من خير بشري أعلى من أن تحب، أن تكون حكيماً وخيّراً. وبالمثل، أنت تعرف أن ما من سعادة أخرى غير أن تكون موجوداً، أن تكون كينونة، لأن وعيك للخير والسعادة يستمد ذاته من وعيك بكينونة ووجود ذاتك. الإله بالنسبة لك موجود، يكون كينونة للسبب ذاته بأنه يكون بالنسبة لك كينونة حكيمة، منعمة، وخيّرة. إن التمايز بين الصفات الإلهية والجوهر الإلهي هو فقط هذا. بالنسبة لك فالجوهر، الوجود لا يظهر باعتباره مبدأً تجسيمياً، لأن حقيقة كينونتك الخاصة تأتي معها بضرورة تصوّر وجود الإله، في حين تظهر لك الصفات كمبادئ تجسيمية، لأن ضرورتها ـ ضرورة أن يكون الإله حكيماً، خيّراً، عادلاً وما إلى ذلك ـ ليست ضرورة آنية متطابقة مع كينونة الإنسان، بل عبر وساطة وعيه الذاتي، عبر فعالية فكره.[1] قد أكون حكيماً أو غير حكيم، خيّراً أو شريراً، لكني كينونة ـ أنا موجود. وجود الإنسان هو أول معطياته، الأرضية الداعمة لتصوراته، الافتراضية لكل محمولاته. من هنا،

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

فالإنسان متحضّر لأن يقبل أن محمولات الإله تجسيمية، لكن ليس وجود الإله؛ فبالنسبة له هو مستقر، مصان، حتمي بالمطلق، وحقيقة موضوعية. مع ذلك، فهذا التمايز ليس إلا تمايزاً ظاهرياً. إن ضرورة الحامل تكمن فقط في ضرورة المحمول. كينونتك هي كينونة الإنسان؛ ويقينية وحقيقة وجودك تكمن فقط في يقينية وحقيقة صفاتك البشريّة الخاصة. ما يكونه الحامل ـ كينونته ـ يكمن فقط في المحمول؛ المحمول هو حقيقة الحامل؛ الحامل هو فقط المحمول المشخّص، الموجود. إن التمايز بين الذات والموضوع يتطابق مع التمايز بين الوجود والجوهر. من هنا فإن نفي المحمول هو نفي للحامل. وماذا يتبقى من كينونة إنسان إذا أنت أخذت منها خصائصها؟ وحتى في لغة الحياة العادية فالمرء يتحدث عن الإلهي ليس من حيث جوهره، بل من حيث خصائصه ـ العناية الإلهية، الحكمة، وكليّة القدرة.

إن يقينية وجود الإله، والتي يعتقد بها الإنسان أكثر حتى من يقينية وجوده الخاص، إنما تتوقف من ثم على يقينية صفات الإله ـ إنه لا يمتلك طابع اليقينية الآنية. بالنسبة إلى المسيحي، وحده وجود إله مسيحي هو اليقين، تماماً كما أنه بالنسبة للوثني وحده وجود إله وثني هو اليقين. لم يشك الوثني بوجود كوكب المشتري، لأن المشتري ككينونة إلهية لم يكن مثيراً للاشمئزاز بالنسبة له[1]. لم يكن باستطاعته تصوّر إله بأية صفات أخرى، لأن هذه الصفات كانت بالنسبة له اليقين، الحقيقة الإلهية. حقيقة المحمول تضمن وحدها وجود الحامل.

إنّ ذلك الذي يتصوّره الإنسان على أنه حقيقي هو أيضاً ما يتصوّره آنياً على أنّه واقعي، لأنّه في الأصل، وحده الواقعي هو الحقيقي بالنسبة له - حقيقي مقابل ذلك الذي هو مجرّد مُتَصوَّر، حُلِم به، مُتَخيّل. إنّ تصوّر الكينونة، الوجود، هو التصوّر الأصلي للحقيقة. بعبارة أخرى، الإنسان في الأصل يجعل الحقيقة تعتمد على وجودها، لكن فقط في وقت لاحق الوجود يعتمد على

(1) خطأ في النص الإنكليزي. مترجم!

الحقيقة. نقول الآن إن الإله هو جوهر الإنسان، المنظور إليه من قبله باعتباره الحقيقة العليا. لكن الإله، أو الدين ـ الاثنان هما الشيء ذاته ـ يختلف وفقاً للتحديد الذي يستوعب الإنسان بحسب شروطه جوهره، الذي يعتبره بحسب شروطه كينونة عليا. هذا التحديد، الذي يلعب دوراً حاسماً بالنسبة لفكرة الإنسان عن الإله، هو بالنسبة له الحقيقة، ولهذا السبب تحديداً، هو أيضاً الوجود الأعلى، أو الوجود ذاته. لأنه، بالمعنى الدقيق للكلمة، وحده الوجود الأعلى هو الوجود، ويستحق هذا الاسم. لذلك، فالإله هو كينونة متواجدة واقعيّاً للسبب ذاته كونه هذه الكينونة بعينها. سمة الإله أو تحديده ليس غير السمة الجوهريّة للإنسان نفسه، ومن ثم ـ فالإنسان المحدّد هو ما يكون، يمتلك وجوده، يمتلك واقعه، في تحديديته. لا يمكنك أن تأخذ من يوناني صفة كونه يونانياً دون أن تأخذ منه وجوده. من هنا، إنه حقيقي بالطبع أنّه بالنسبة لدين بعينه ـ أي، نسبياً ـ فإن يقينية وجود الإله فورية؛ لأنه تماماً كما أن اليوناني اعتباطياً أو بالضرورة كان يونانياً، كذلك بالضرورة كانت آلهته كينونات يونانية، كذلك بالضرورة كانت كينونات موجودة واقعيّاً. وفي ضوء فهمه للعالم والإنسان، يكون الدين متطابقاً مع جوهر الإنسان. مع ذلك، إنه ليس الإنسان الذي يقف فوق المفاهيم الأساسية لكينونته؛ بالأحرى فإن هذه المفاهيم هي التي تقف فوقه، إنها تبعث فيه الحياة، تحّدده، وتحكمه. وهذا يمضي في طريقه ليظهر أن ضرورة أن تثبت، احتماليّة أن تشك، كيف وما إذا كان وجود متعلقاً بكينونة أو بصفة، إنما هي ملغاة. فذلك الذي أبتره من كينونتي لا يمكن أن يكون سوى مشكوك به. كيف كان باستطاعتي[1] من ثم الشك بالإله الذي هو جوهري أنا؟ أن أشكّ بالإله كان سيعني أن أشكّ بنفسي. فقط عندما يتم تصوّر الإله تجريدياً، عندما يتم الوصول إلى محمولاته من خلال التجريد الفلسفي، لا يقوم تمايز أو فصل بين الحامل والمحمول، الوجود

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

والجوهر ـ عندئذ فقط ينشأ الوهم بأن الوجود أو الحامل هو شيء مختلف عن المحمول، شيء آني، مؤكّد، أو متمايز عن المحمول الذي هو عرضة للشك. لكن هذا ليس سوى وهم. فالإله الذي محمولاته تجريدية يمتلك هو أيضاً وجوداً تجريدياً. وجود، كينونة، إنما هي متنوعة مثل الصفات المحمولة عليها.

تولّد هوية الحامل والمحمول بشكل واضح من المسار الذي أخذه الدين في تطوره، مسار متطابق مع المسار الذي أخذته الثقافة البشريّة. وطالما أنّ الإنسان كينونة طبيعيّة مجرّدة، يكون إلهه إلهاً طبيعيّاً مجرّداً. إنسان مجرد يعيش في بيوت، يضع آلهته في معابد. المعبد يعبّر عن القيمة التي يعلّقها الإنسان على المباني الجميلة. المعابد التي هي لتكريم الدين إنما هي في الحقيقة معابد لتكريم الهندسة المعمارية. ومع تقدّم الإنسان إلى الثقافة من حالة الهمجية البدائية، مع التمييز بين ما هو لائق وما هو غير لائق بالإنسان، يظهر هناك أيضاً التمييز بين ما هو لائق وما هو غير لائق بالنسبة للإله. الإله يعبّر عن فكرة الإنسان حول العظمة، الكرامة العليا، الشعور الديني، والإحساس الأرفع بالمُلكيّة. فقط في مرحلة لاحقة قام فنانو اليونان الأكثر تقدّماً ثقافياً بتجسيد مفاهيم الكرامة، العظمة الروحية، الراحة من دون حركة، والصفاء في تماثيلهم للآلهة. لكن لماذا اعتبروا هذه الصفات صفات إلهية؟ لأنهم اعتقدوا أن هذه الصفات في ذاتها بأنها إلهيّة. لماذا استبعدوا جميع العواطف المثيرة للاشمئزاز والهابطة؟ لأنهم اعتبروا هذه المشاعر شيئاً غير لائق، غير محترم، غير بشري، ومن ثم غير شبيهة بالآلهة. كانت آلهة هوميروس تأكل وتشرب ـ هذا يعني أن الأكل والشرب ملذات إلهية. القوة البدنية هي صفة لآلهة هوميروس ـ زيوس هو الأقوى بين كل الآلهة. لماذا؟ لأن القوة البدنية في ذاتها كانت شيئاً مجيداً وإلهياً بالنسبة للإغريق. الفضيلة العليا بالنسبة للجرمان القدماء كانت فضيلة المحارب؛ هذا هو السبب في أنّ إلههم الأعلى كان إله الحرب ـ أودين؛ هذا هو السبب في أنّ الحرب كانت بالنسبة لهم «الشرع البدئي أو الأقدم». الكينونة الأولى، الإلهية حقاً ليست صفة للألوهية، بل ألوهية أو تأليه الصفة. بعبارة أخرى، فإن ذلك الذي

نظر إليه اللاهوت والفلسفة حتى الآن على أنه إله، على أنه المطلق والضروري، ليس إلهاً؛ بل ذلك الذي لم ينظرا إليه على أنه إله، هو على وجه التحديد الإله ـ الصفة، التحديد، الواقع قبل كل شيء. إن الملحد الحقيقي، أي، الملحد بالمعنى العادي، هو وحده من ثم الذي يعتبر أن محمولات الكينونة الإلهية ـ على سبيل المثال، الحب، الحكمة، والعدل ـ ليست شيئاً. وليس هو الذي يعتبر فقط حامل هذه المحمولات ليس شيئاً. ونفي الحامل لا يعني بأي شكل أيضاً نفي المحمولات بالضرورة كما هي في ذاتها. المحمولات لها واقع من ذاتها، لها أهمية مستقلة؛ القوة التي تتضمنها تجبر الإنسان على الاعتراف بها. إنّها تثبت حقيقتها للإنسان من خلال ذواتها مباشرة. إنها تكون برهانها ودليلها الخاصين. الخير، العدل، والحكمة لا تصبح أوهاماً إذا كان وجود الإله وهماً، كما لا تصبح حقائق فقط لأن وجود الإله حقيقة. مفهوم الإله يعتمد على مفهوم العدالة، العطف، والحكمة ـ الإله الذي ليس عطوفاً، ليس عادلاً، ليس حكيماً، ليس بإله. لكن هذه المفاهيم لا تعتمد على مفهوم الإله. وإذا كانت صفة ممتلكة من قبل إله فذلك لا يجعلها إلهية؛ الإله يمتلكها، لأنها في ذاتها إلهية، لأنه بدونها سوف يكون الإله كينونة مُعابة. العدل، الحكمة، وفي الواقع، كل تحديد يشكّل ألوهية الإله، إنما يُحدّد ويُعرف من خلال ذاته؛ لكن الإله يُعرف ويُحَدّد من خلال المحمولات. فقط في الحالة التي أعتقدُ[1] فيها أن الإله والعدالة متطابقان، أن الإله يكون آنياً واقع فكرة العدالة أو أية صفة أخرى، فأنا أعتقد أن الإله محدّد ذاتيّاً. لكن إذا كان الإله، الحامل، هو ذلك الذي يُحدّد، وأن الصفة أو المحمول هو من يحدّده، فإن المحمول، لا الحامل، عندئذ، هو من يستحق في الحقيقة أولوية الوجود، وضعيّة الألوهية.

فقط عندما يحدث أن عـدداً من الصفات المتناقضة تُضم في كينونة واحدة، والتي يتمّ تصوّرها عندئذ في هيئة شخص، أي، عندما يتمّ التأكيد

(1) خطأ في النص الإنكليزي. مترجم!

على الشخصية بشكل خاص، ينسى المرء أصل الدين، ينسى المرء أن ذلك الذي هو فكر تأملي ينظر إلى المحمول على أنه قابل للتمايز أو الانفصال عن الحامل الذي كان في الأصل الحامل الحقيقي. وهكذا، فقد أَلّه اليونان والرومان العوارض باعتبارها مواداً؛ أمّا الفضائل، الحالات الذهنية، العواطف، فكانت كما لو أنها كينونات مستقلة. الإنسان، لا سيما الإنسان المتدين، هو المعيار لكلّ شيء، لكلّ واقع. كل ما يثير إعجاب الإنسان، كل ما يترك انطباعاً خاصاً في ذهنه ـ وهو ما قد يكون مجرد ما هو غريب وغير قابل للتفسير من صوت أو ملاحظة ـ إنما يقونمه[1] في ألوهة معينة. يشمل الدين كل أغراض العالم؛ فكّر بأي شيء موجود، وسوف تجد أنه كان غرضاً لتبجيل ديني. لا شيء يمكن أن يوجد في جوهر ووعي الدين والذي لا يوجد في كينونة الإنسان، أي لا يوجد في وعيه لذاته وللعالم. ليس للدين محتوى معين من ذاته. فحتى مشاعر الخوف والرهبة كانت لها معابدها في روما. المسيحيون أيضاً، قونموا حالاتهم الذهنية في كينونات وصِفَات للأشياء، عواطفهم المهيمنة في قوى تسيطر على العالم. باختصار، لقد قونموا صفات كينونتهم ـ سواء أكانت معروفة أم غير معروفة بالنسبة لهم ـ إلى كينونات تتواجد ذاتياً. واستمرّت الشياطين، العفاريت، السحرة، الأشباح، الملائكة وغيرها، في كونها حقائق مقدسة طالما كان للميل الديني سيطرته غير المنقطعة على البشرية.

من أجل أن لا نقرّ بهوية المحمولات الإلهية والبشرية، ومن ثم بالجوهر الإلهي والبشري، يلتجئ واحدنا إلى فكرة أن الإله، ككينونة لا متناهية، يمتلك عدداً لا متناهياً من المحمولات المختلفة، والتي لا نعرف إلا بعضها فقط في هذا العالم، وهي في الواقع، تلك المشابهة أو المماثلة لمحمولاتنا؛ أمّا المحمولات الأخرى، التي بفضلها يكون الإله كينونة مختلفة تماماً عن كينونة الإنسان أو عن أي شيء مشابه له، فسنعرفها في المستقبل فقط ـ في العالم الآخر. مع ذلك،

---

(1) من أقنوم؛ وهو أحد شخوص ثلاثة تكوّن الإله المسيحي الواحد. ـ مترجم!

فإنّ ما هو غير محدود من وفرة أو كثرة للمحمولات التي هي مختلفة حقاً ـ ومختلفة إلى درجة أنّ معرفة أحدها لا تفترض ولا تؤدّي إلى معرفة آنية بالآخر ـ يدرك حقيقته فقط في ما هو غير محدود من وفرة أو كثرة من كينونات أو أفراد مختلفين. وهكذا، فإن كينونة الإنسان إنما هي غنيّة على نحو لا محدود بأنواع مختلفة من المحمولات، لكن لهذا السبب تحديداً تكون غنية على نحو لا محدود بأنواع مختلفة من الأفراد. كلّ إنسان جديد، إذا صح القول، هو محمول جديد، هو موهبة جديدة تُضاف للبشرية. تمتلك البشرية كثيراً من الصفات، كثيراً من القوى، بعدد أعضائها الكبير. وعلى الرغم من أن الفرد يشترك بالقوة ذاتها التي هي متأصلة في جميع البشر، فهي مُشَكّلة فيه بحيث تبدو وكأنها قوة جديدة وفريدة من نوعها. من هنا، فإنّ سرّ الوفرة التي لا تنضب للتحديدات الإلهية، ليس غير سرّ كينونة الإنسان التي هي متنوعة بشكل لا نهائي، قابلة للتحديد بشكل لا نهائي ـ لهذه الأسباب على وجه التحديد ـ وحسيّة. فقط في الحسيّة، فقط في مكان وزمان، يمكن لكينونة بلا حدود ـ كينونة هي في الواقع لانهائية ووفيرة في المحمولات ـ أن توجد. حيثما يكون هنالك محمولات مختلفة حقاً، يكون هنالك أزمنة مختلفة حقاً. أحد البشر يكون موسيقياً ممتازاً، كاتباً ممتازاً، وطبيباً ممتازاً؛ لكنه لا يستطيع أن يضع موسيقى، يكتب، ويعالج في آن وفي الوقت نفسه. الزمن، لا الجدلية الهيغلية، هو القدرة التي تتحد بوساطتها التناقضات والمتعارضات في كينونة واحدة هي الكينونة ذاتها. مع ذلك، فإن التعددية غير المحدودة للمحمولات المختلفة يجب أن تظل مفهوماً غير واقعي حين يُنظر إليها بالاقتران مع مفهوم الإله، لكن بالانفصال عن كينونة الإنسان. لذلك، يجب أن تبقى خيالاً ـ تصوّراً للحسيّة، يفتقر إلى جوهر وحقيقة الحسيّة. من هنا، يجب أن يبقى تصوّراً يتناقض على نحو مباشر مع الكينونة الإلهية ككينونة ذكيّة ـ أي، تجريدية، بسيطة، وفريدة من نوعها ـ لأن محمولات الإله هي من تلك الطبيعة التي امتلكها من قبل أحدهم يعني امتلاكها من كل الآخرين، لأنه لا يوجد فرق حقيقي بينهم. من هنا، فحين لا تشمل المحمولات

الحالية المحمولات المستقبلية، الإله الحالي لا يشمل الإله المستقبلي، فالإله المستقبلي إذاً لا يشمل الحالي - إنهما كينونتان مختلفتان {11}. لكن هذا التمايز يتناقض مع وحدة الإله، فرادته، وبساطته. لماذا يكون حاملٌ بعينه حاملاً لإله؟ لأنه من طبيعة إلهية، أي، لأنه يعبّر عن اللا قيد، اللا عيب. لماذا لا تكون المحمولات الأخرى على هذا الشكل؟ لأنها، مهما كانت مختلفة عن بعضها، فهي تتفق في هذا: إنها تعبّر بشكل متساو عن الكمال واللامحدوديّة. من هنا، يمكنني أن أتصور محمولات للّه لا تعد ولا تحصى، لأنه عليها كلّها أن تتفق على المفهوم المجرد للربوبية، لأنها يجب أن تكون متشاركة في ذلك الذي يجعل كل محمولٍ مفردٍ صفةً أو محمولاً إلهيين. وهذا هو الحال مع سبينوزا؛ إنّه يتحدّث عن تعددية لا حصر لها لصفات الجوهر الإلهي، لكنه لا يسمّي أيّ شيء إلى جانب الفكر والامتداد، لماذا؟ لأنها مسألة لامبالاة كاملة في أن تعرفها؛ لأنها، في الواقع، في ذاتها لا مبالية ولا ضرورية؛ لأنه على الرغم من هذه المحمولات التي لا تعد ولا تحصى، سأظل أقول الشيء ذاته فيما يتعلّق بمحمولي الفكر والامتداد. لماذا يُعتقد أنهما صفتان للجوهر؟ لأنهما وفقاً لسبينوزا، تُستوعبان من خلال ذاتيهما، لأنهما شيء لا يمكن تقسيمه، أي، كامل وغير متناه. لماذا الامتداد أو المادة؟ لأنها تعبر عن الشيء ذاته بالنسبة لنفسها. ذلك يعني أن المادة يمكن أن تمتلك عدداً لا محدوداً من المحمولات، لأنه ليس تحديديتها، فرقها، بل اللا - فرق الخاص بها، تماثليتها، التي تجعلها صفات لمادة. أو بالأحرى، مادة لديها مثل هذا العدد اللانهائي من المحمولات، فقط لأنها لا تمتلك - وهذا، في الواقع، غريب - محمولاً في الواقع، ما من محمول محدّد، واقعي. إن اللامحدود المتواجد في الفكر مستكمل بالتعددية اللامحدودة الموجودة في المخيّلة. لأنّ المحمول ليس كثيراً multum، إنه عديد[1] multa. والحقيقة أنّ المحمولَين الإيجابيين

(1) Multum non multa (كثير ليس عديداً)؛ عبارة لاتينية شهيرة يمكن ترجمتها على النحو التالي: ليس الكمية بل النوعية. multum اللاتينية (much الإنكليزية) تستخدم بمعنى كثير غير معدود؛ multa اللاتينية (many الإنكليزية) تستخدم بمعنى كثير لكن معدود. - مترجم!

هما الفكر والامتداد. مع هذين الاثنين، اللامحدودية هي أكثر كما يقال من المحمولات التي لا اسم لها والتي لا تعد ولا تحصى؛ لأنهما يقولان شيئاً محدّداً؛ إنهما يتيحان لي أن أعرف شيئاً. لكن الجوهر لا مبال، خال من الإحساس حتى يكون متحمساً لشيء، أو أن يقف إلى جانبه؛ من أجل أن يكون شيئاً، لا يفضّل أن يكون شيئاً.

نقول الآن، إذا كان من المقبول أنّه أياً كان ما يتضمنه الحامل أو الكينونة إنما يكمن فقط في تحديداته ـ بعبارة أخرى، المحمول هو الحامل الحقيقي ـ يكون من الواضح أيضاً أنّه إذا كانت المحمولات الإلهيّة تحديدات لكينونة الإنسان، فحاملها، أيضاً، هو كينونة الإنسان. المحمولات الإلهية، من ناحية، عامة، لكنها، من ناحية أخرى، شخصيّة. المحمولات العامة ميتافيزيقية، لكنها تمدّ الدين بنقاط نهائية للمرجعية، بأساس؛ إنها ليست تحديدات مميزة للدين. إنها المحمولات الشخصية وحدها التي يؤسّس عليها جوهر الدين، التي تُجعل فيها موضوعيّة objectify الطبيعة الإلهية للدين. من تلك المحمولات الشخصية نعرف، على سبيل المثال، أن الإله شخص[1]، أنه هو المشرّع الأخلاقي، أب البشر، القدوس، العادل، الرحيم. ومن الواضح من هذه التحديدات وغيرها ـ أو على الأقل سوف يوضّح في وقت لاحق ـ أنها كتحديدات شخصية فإن هذه المحمولات هي تحديدات بشريّة محض، وأنه نتيجة لذلك، فإن علاقة الإنسان مع الإله في الدين هو علاقته بكينونته الخاصة. لأن هذه المحمولات بالنسبة للدين إنما هي ليست تصورات أو صور للإنسان عن الإله متمايزة عن الإله كما يكون في ذاته، بل حقائق ووقائع. الدين لا يعرف شيئاً عن المبادئ التجسيميّة ـ المبادئ التجسيميّة ليست مبادئ تجسيميّة بالنسبة له. جوهر الدين هو على وجه التحديد أنه ينظر إلى صفات الإله على أنها كينونة الإله. وأن هذه الصفات هي صور إنما هو أمر يُظهر عن طريق العقل، الذي يتأمّل في الدين، وفي حين

(1) شخص هنا يمكن ترجمتها بأقنوم أيضاً. ـ مترجم!

يدافع عنها، ينكرها أمام محكمته الخاصة. لكن من وجهة نظر الدين، الإله هو أب حقيقي، حب حقيقي، رحمة حقيقية؛ لأنه يعتبره على أنه صفة حقيقية، حية، شخصية. في الواقع، فإن هذه التحديدات والتحديدات المقابلة إنما هي على وجه التحديد تلك التحديدات التي هي الأكثر هجوميّة على العقل، والتي ينفيها في انعكاسه على الدين. من منظور ذاتي، الدين عاطفة؛ ومن منظور موضوعي أيضاً، العاطفة بالنسبة له سمة من سمات الكينونة الإلهية. بل حتى إنه لا يعتبر الغضب غير لائق بالإله، شريطة أن لا يتداعى معه شيء شرير.

لكن من المهم أن نلاحظ هنا ـ وهذه الظاهرة محطّ التساؤل هي ظاهرة ملحوظة للغاية، والتي تميّز الجوهر الأعمق للدين ـ أنّه كلّما ازدادت بشريّة الإله، كلّما تعاظم الفارق الواضح بين الإله والإنسان؛ أي، كلما ازداد إنكار هويّة الكينونة البشريّة والإلهيّة من قبل اللاهوت أو التأمل الذاتي للدين، كلمّا انخفضت قيمة ـ التي تؤخذ بالمعنى الذي تكون فيه بحد ذاتها غرض الوعي البشري ـ البشري. {12} والسبب في هذا يمكن أن يوجد في ما يلي: لأنّ الأساس الإيجابي والأساسي لتصوّر الإله أو تحديده لا يمكن أن يكون غير بشري، تصوّر الإنسان كغرض للوعي لا يمكن أن يكون إلا سلبياً، أي، معادياً للإنسان. من أجل إثراء الإله، يجب أن يصبح الإنسان فقيراً؛ وحتى يمكنَ للإله أن يكون كلّ شيء، يجب أن يكون الإنسان لا شيء. لكنه أيضاً لا يحتاج لأن يكون أي شيء لذاته، لأن كل شيء لذاته، كل ما يأخذه من نفسه، لا يضيع، لكنه محافَظٌ عليه في الإله. ومنذ أن امتلك الإنسان كينونته في الإله، لماذا عليه إذاً أن يمتلكها في ذاته ولِذاته؟ لماذا يجب أن يكون من الضروري أن يفترض ويمتلك الشيء ذاته مرتين؟ إن ما يسحبه الإنسان من ذاته، كل ما يعوزه في ذاته، إنما هو فقط يتمتع به بمعيار أعلى وأغنى بما لا يقارن في الإله.

كنتيجة لنَذْرهم العفّة، فقد قمع الرهبان الحب الجنسي في ذواتهم؛ لكن، من أجل تلك المسألة، كان لهم في العذراء مريم صورة المرأة؛ في الإله، في السماء، صورة الحب. وكلما كانت امرأة مثالية، متصورة غرضاً أكثر لحبّهم

الواقعي، كلما ازدادت سهولة إمكانيّتهم بأن يستغنوا عن المرأة التي هي من لحم ودم. كلما تعاظمت الأهمية التي يولونها لإبادة الشهوانية، كلّما تعاظمت بالنسبة لهم أهمية العذراء السماوية: إنها تحتلّ في أذهانهم مكانة أكثر بروزاً من تلك التي للمسيح أو الإله. كلما ازداد إنكار الحسيّ، كلما ازدادت حسيّة الإله الذي يُضحّى لأجله بذلك. كل ما يُضحى به لله هو شيء عزيز على نحو خاص، لكنه أيضاً شيء مسرٌّ لله بشكل خاص. ذلك الذي هو الأعلى بالنسبة للإنسان هو أيضاً الأعلى بالنسبة لإلهه؛ وذلك الذي يسرّ الإنسان يسرّ الإله أيضاً. لم يقدّم العبرانيون قرابين ليهوه من حيوانات غير نظيفة، كريهة، بل تلك التي اعتبروا أنها الأكثر قيمة؛ فتلك التي كانوا هم أنفسهم يأكلونها كانت أيضاً طعام الإله{13} من هنا نقول، إنه حيثما يؤدي إنكار الحسيّة إلى قونمتها على أساس أنها كينونة بعينها، أو إلى تحويلها إلى تقدمة مسرّة للإله، تُرفق هناك القيمة العليا بالحسيّة؛ هناك تُستعاد الحسيّة المُنكرة من خلال حقيقة أن الإله يأخذ مكان الكينونة الحسيّة التي تم إنكارها على وجه التحديد. الراهبة تزوّج نفسها للرب؛ إنها تمتلك عروساً سماوياً، والراهب، عروساً سماويّة. لكن العذراء السماويّة كما هو واضح هي الشكل الذي تظهر فيه الحقيقة العامة المتعلّقة بجوهر الدين. فالإنسان يؤكّد في الإله ما ينفيه في ذاته. {14} الدين يصنع تجريداً عن الإنسان، عن العالم. لكن لا يستطيع أن يصنع تجريداً إلا عن العيوب والحدود، سواء أكانت حقيقية أو متخيلة؛ إنه لا يستطيع أن يصنع تجريداً إلا عن الكينونة الوضعية الوهمية للإنسان والعالم، لكن ليس عن الحقيقية. وهكذا، يجب أن يُدمج في نفيه وتجريده ذلك الذي يجرّد منه، أو يعتقد أنه يجرّد. وهكذا، فالدين في الواقع يضع دون وعي في الإله كل ما ينفيه بوعي، شريطة، طبعاً، أن يكون المُنْكَر شيئاً ضرورياً، حقيقياً، ومن ثم، فهو الشيء الذي لا يمكن إنكاره. وهكذا، في الدين ينفي الإنسان عقله - لا يعرف شيئاً عن الإله عن طريق عقله الخاص؛ أفكاره ليست سوى أرضية؛ إنه لا يستطيع أن يؤمن إلا بما يوحي به الإله. لكن، بالنسبة لهذه المسألة، أفكار الإله بشريّة ودنيوية؛ ومثل الإنسان،

فهو يضع خططاً في رأسه ـ إنه يأخذ بحسبانه ظروف الإنسان وقواه الفكرية، مثل ما يأخذ معلّم بحسبانه قدرة تلاميذه على الفهم؛ إنه يحسب بدقة تأثير عطاياه ووحيه؛ إنه يبقي عيناً على الإنسان في كلّ ما يفعل؛ إنه يعرف كل شيء ـ حتى الأكثر دنيوية، وضاعة، وسوءاً. باختصار، الإنسان ينفي معرفته، فكره، حتى يمكنه وضعهما في الإله. الإنسان لا ينكر نفسه كشخص إلا ليكتشف الإله، كلّي القدرة وغير المحدود، ككينونة شخصية؛ إنه ينكر الشرف البشري، الأنا ego البشرية، فقط ليمتلك إلهاً والذي هو أناني، مستغرق في ذاته، الذي لا يلتمس في كل شيء إلا ذاته، شرفه، مصلحته، فقط أن يمتلك إلهاً همّه الأوحد إرضاء أنانيته الخاصة، التمتع بأناه الخاصّة. {15} ينفي الدين أيضاً الخير كصفة لكينونة الإنسان؛ فالإنسان شرير، فاسد، وغير قادر على الخير. لكن الإله، بالمقابل، هو خير فقط ـ الكينونة الخيّرة. إنّ المطلوب من الإنسان هو أن يتصوّر الخير على أنه إله، لكن ألّا يجعل هذا من الخير تحديداً أساسياً للإنسان؟ إذا كنتُ أنا بالمطلق، أي، بالطبيعة شريراً وغير مقدّس، كيف يمكن للقداسة والخير أن يكونا غرضين لتفكيري ـ لا يهم ما إذا كان هذان الغرضان قد أُعطيا لي داخلياً أو خارجياً؟ إذا كان قلبي شريراً، فهمي فاسداً، كيف يمكنني أن أتصوّر وأشعر بالمقدّس على أنه مقدّس، والخير على أنه خير؟ كيف يكون باستطاعتي تصوّر اللوحة الجميلة على أنها جميلة إذا كانت روحي بطبيعتها بشعة، ومن ثم غير قادرة على إدراك الجمال؟ وحتى لو لم أكن رسّاماً وليس لدي القدرة على تقديم شيء جميل من ذاتي، فإن شعوري وفهمي جماليّان لأني[1] أدرك الجمال في العالم الخارجي. إما أن الخير غير موجود بالنسبة للإنسان، أو إذا كان موجوداً، فإنه يكشف عن القداسة والخير لكينونة الإنسان. فذلك الذي هو بالمطلق ضد طبيعتي، الذي لا يوجد بيني[2] وبينه شيء مشترك، لا أستطيع أنا أيضاً أن أفكّر به أو أشعره. القداسة تقف على النقيض مني كفرد، لكنها متحدة مع جوهري

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

البشري.[1] المقدّس ملامة لإثمي؛ فيه أقر بأني آثم، لكن في فكرتي عن القداسة أعرف أيضاً أني لست، وألوم نفسي على عدم كوني ما ينبغي لي أن أكون، ما يمكن لي أن أكون بحسب طبيعتي. واجبٌ دون إمكانية العمل بمقتضاه إنما هو وهم سخيف لا يمكنه وضع يده على العقل. لكن بقدر ما أعترف[2]بأنّ الخير تحديدي الأساسي، شريعتي، أعترف، بوعي أو بغير وعي، أنّه طبيعتي الخاصّة. إن كينونة أخرى غير كينونتي، وتختلف عنّي بحسب طبيعتها، لا تهمني. لا يمكنني تصوّر الخطيئة كخطيئة إلا إذا أدركت أنها تورطني بما يتناقض مع ذاتي؛ أي[3]، كتناقض بين شخصيتي وجوهري؛[4] كتناقض للإلهي؛ أي، بالنسبة لكينونة غير كينونتي، فإن شعوراً بالذنب لا يمكن تفسيره، لا معنى له.

يكمن التمايز بين الأوغسطينية والبيلاجية فقط في هذا: ما تعبّر عنه الأولى في الشكل الخاص بالدين، تعبّر عنه الثانية في الشكل الخاص بالعقلانية. الاثنتان تقولان الشيء ذاته، الاثنتان تريان أن الخير ينتمي للإنسان؛ لكن البيلاجية تفعل ذلك على نحو مباشر، بشكل عقلاني، أخلاقي، في حين تفعله الأوغسطينية بشكل غير مباشر، بشكل صوفي، أي، ديني. {16} فذلك الذي يُنْسَب لإله الإنسان إنما هو في الحقيقة يُنسَب إلى الإنسان نفسه؛ ذلك الذي يجعله الإنسان محمولاً للإله، إنما هو في الحقيقة يجعله محمولاً لنفسه. كانت الأوغسطينية ستبدو عندئذ حقيقية فقط ـ وحقيقية، في الواقع، بمعنى معارضة البيلاجيّة ـ لو أن الشيطان كان إله الإنسان، إذا كان الإنسان، الذي يدرك أنه هو نفسه شيطان، يعبد الشيطان ويحتفل به بوصفه التعبير الأسمى عن كينونته الخاصة. لكن ما دام الإنسان يعبد كينونة خيّرة على أنها إله، سيظل يرى خيره الخاص في الإله.

إن المذهب القائل بأنّ الفساد أساسي لطبيعة الإنسان والمذهب القائل بأن

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(3) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(4) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

الإنسان غير قادر على الخير إنما هما متطابقان، ويتفقان مع الرآي القائل إن الإنسان، في الحقيقة، غير قادر على فعل أي شيء بنفسه وعبر قدرته.

كان إنكار القوة والفعالية البشريتين سيبدو حقيقياً فقط لو أن الإنسان أنكر أيضاً وجود نشاط أخلاقي في الإله؛ أي، إذا كان سيقول مع العدمي المشرقي أو المعتقد بمذهب وحدة الوجود: الكينونة الإلهية هي بالمطلق دون إرادة، غير فاعلة، غير مبالية، وجاهلة بالتمايز بين الخير والشر. لكن من يحدّد الإله ككينونة فاعلة ـ وفي الواقع، فاعلة أخلاقياً، كينونة أخلاقية ونقدية، ككينونة تحب، تعمل، وتثيب الخيّر، وتعاقب، ترفض، وتدين الشرير ـ هو من يحدّد كذلك الإله على أنه ينكر على ما يبدو الفعالية البشرية. في الواقع الفعلي، إنه يعتبرها الفعالية الأسمى، الأكثر واقعية. إن من يعزو الفعاليّة للإنسان إنما يعلن أن الفعالية البشرية هي إلهية. إنه يقول: إن الإله الذي لا يفعل، أي، لا يفعل أخلاقياً أو إنسانياً، ليس بإله. من هنا فهو يجعل فكرة الإله قائمة على فكرة الفعالية، أو بالأحرى الفعالية البشرية، لأنه لا يعرف ما هو أسمى منها.

الإنسان ـ وهذا هو سر الدين ـ يجعل {17} كينونته موضوعيّة، ومن ثم يجعل من ذاته مرة أخرى غرضاً لهذه الكينونة التي تم جعلها موضوعية، حيث تحوّلت إلى حامل، إلى شخص. إنه يفكّر بذاته كغرض، لكن كغرض لغرض، كغرض لكينونة أخرى. وهكذا، فالإنسان هنا هو غرض للإله. وإذا ما كان الإنسان خيّراً أو شريراً فذلك ليس بالأمر الحيادي بالنسبة للّه. لا! الإله مهتم بحماسة وعمق فيما إذا الإنسان خيّراً؛ إنه يريده أن يكون خيّراً ومنعماً ـ وكلاهما ينتمي بالضرورة إلى بعضهما. وهكذا فإن اختزال الفعالية البشريّة إلى عدم إنما يتمّ تقليصه من قبل الإنسان المتدين من خلال حقيقة أنه يحوّل مشاعره وفعالياته إلى غرض للإله، والإنسان إلى غاية للإله ـ ذلك الذي هو غرض في الذهن إنما هو غاية في الفعالية ـ والفعالية الإلهية إلى وسيلة لخلاص الإنسان. الإله يفعل، بحيث يمكن للإنسان أن يكون خيّراً وموفقاً. وهكذا، في حين أنه في الظاهر يُلحَق أعظم ذل بالإنسان، في الحقيقة يُرفع إلى أعلى مستوى. وهكذا، في ومن خلال الإله، يكون

هدف الإنسان هو الإنسان نفسه. والحقيقة أن هدف الإنسان هو الإله، لكن هدف الإله ليس غير الخلاص الأخلاقي والأبدي للإنسان؛ وهذا يعني أن هدف الإنسان هو الإنسان نفسه. الفعالية الإلهية لا تميز ذاتها عن البشريّة.

كيف كان باستطاعة الفعالية الإلهية أن تعمل عليّ كغرض لها، وفي الواقع، أن تعمل فيّ، لو لم تكن غريبة عني جوهرياً؟ كيف كان باستطاعتها أن تمتلك هدفاً بشرياً، الهدف بأن تجعل الإنسان أفضل وأكثر سعادة، لو لم تكن هي ذاتها بشريّة؟ أليس أن الهدف يحدّد الفعالية؟ حين يجعل الإنسان هدفه تحسين نفسه أخلاقياً، تكون قراراته ومشاريعه إلهية. لكن، وعلى نحو مكافئ، عندما يضع الإله نصب عينه خلاص الإنسان، تكون أهدافه وفعاليته المقابلة بشريّة على حد سواء. وهكذا، في الإله يواجه الإنسان فعاليته كغرض. لكن لأنه يعتبر أن فعاليته تتواجد بشكل موضوعي وأنها متمايزة عن ذاته، فهو يتلقى بالضرورة الدافع، الرغبة، أن يعمل لكن ليس من ذاته، بل من هذه الكينونة. إنه ينظر إلى كينونته باعتبارها تتواجد خارج ذاته، وينظر إليها بوصفها الخيّرة؛ من هنا، فإنه بديهي، حشو، أن يتلقّى الحافز على الخير من حيث هو يفترضه.

الإله هو كينونة الإنسان الأكثر ذاتية، الخاصة للغاية، وإن جُعلت جانباً عن ذاته. ذلك يعني أنه لا يستطيع اشتقاق أفعاله على نحو بحت من نفسه، أو أن كل ما هو خير إنما يأتي من الإله. كلما ازدادت ذاتية الإله، كلما ازدادت بشريته، كلمت كشف exteriorises الإنسان أكثر عن ذاتيته، بشريته، لأن الإله هو في الواقع الذات المكشوف عنها exteriorised للإنسان التي، مع ذلك، يعيد حيازتها. وكما أنّ نشاط الشرايين يدفع بالدم إلى الأطراف، فإن عمل الأوردة يؤدي به إلى الخلف مرة أخرى، وكما تتكوّن الحياة أساساً من انقباض وانبساط مستمرين، كذلك هو الأمر أيضاً في الدين. في الانقباض الديني تغادر كينونة الإنسان من ذاتها إلى إسقاط خارجي؛ الإنسان يتبرأ من نفسه، يرفضها؛ في الانبساط الديني يحتضن قلبه مرة أخرى له كينونته المرفوضة. الإله وحده هو الكينونة التي تنشأ أفعالها من ذاتها، التي تتدفّق فعاليتها من ذاتها ـ وهكذا تفعل القوة الصادّة في

الدين؛ الإله هو الكينونة التي تعمل فيّ، معي، من خلالي، عليّ، ولأجلي؛ إنه مبدأ خلاصي، مشاعري وأفعالي الخيّرة، ومن هنا فهو مبدأي وجوهري الخيّران الخاصّان ـ هكذا تفعل القوة الجاذبة في الدين.

إن مسار التطوّر الديني، كما هو محدد بشكل عام أعلاه، إنما يتكوّن بشكل أكثر تحديداً في هذا، أنّ الإنسان يستولي لنفسه على نحو متصاعد على ما كان يُنسب إلى الإله. في البداية، يموضع الإنسان جوهره بالكامل ودون تمييز خارج ذاته. ويتضح هذا بشكل خاص في اعتقاده بالوحي. فذلك الذي بالنسبة لعصر لاحق أو لشعب متقدم ثقافياً يُكشف من خلال العقل أو الطبيعة، إنما كان يوحى به بالنسبة لعصر سابق، أو لشعب متخلف ثقافياً، من قبل الإله. كل الحوافز البشريّة، مهما بدت طبيعية ـ بما في ذلك الحافز على النظافة ـ كان قد تمّ تصوّرها من قبل الإسرائيليين على أنها وصايا إيجابيّة إلهية. هذا المثال يبيّن لنا مرة أخرى أنه كلما ازدادت صورة الإنسان للإله دناءة، كلما ازدادت سوقيّته بشرياً، كلّما تزايد إنكار الإنسان لذاته. هل يمكن لحِطّة الإنسان، لإنكاره لذاته أن تغرق إلى أعماق أدنى من أنّه حين ينكر على نفسه حتى القوة والقدرة على أن ينجز بنفسه، من مصادره الخاصة، متطلبات اللياقة العادية؟ {18} وعلى سبيل المقارنة، الدين المسيحي يميز بين محفزات الإنسان وعواطفه وفقاً لطبيعتها ومضمونها. لقد جعل العواطف الخيّرة فقط، المشاعر الخيّرة فقط، وفقط الأفكار والوحي الخيرين من عمل الإله، أي، مشاعره، عواطفه، وأفكاره؛ لأن ما يوحي به الإله إنما هو تحديد للإله نفسه؛ ذلك الذي يملأ القلب يفيض على الشفاه؛ طبيعة المعلول تكشف طبيعة العلّة؛ شخصيّة الوحي تشير إلى شخصيّة الكينونة التي توحي بذاتها. إن إلهاً يكشف عن نفسه فقط في المشاعر الخيّرة هو نفسه إله صفته الأساسية هي الخير الأخلاقي فحسب. لقد فصلت الديانة المسيحيّة الطهارة الداخلية الأخلاقية عن الطهارة الماديّة الخارجية؛ الديانة الإسرائيلية ماثلت بين الاثنتين. {19} وعلى النقيض من الديانة الإسرائيلية، فالديانة المسيحية هي ديانة النقدية والحرية. لقد أمسك الإسرائيلي عن القيام بأي عمل

لم يأمر به الإله؛ حتى في الأشياء الخارجية فقد كان دونما إرادة؛ حتى طعامه فقد سقط رهينة فقه السلطة الدينية. من ناحية أخرى، فقد ترك الدين المسيحي كل هذه الأشياء الخارجية إلى الحكم الذاتي للإنسان، أي، أنه وضع في الإنسان ما وضعه الإسرائيلي خارج نفسه ـ في الإله. إسرائيل هي التجسيد الأكمل للديانات الوضعية، أي، لنمط الأديان الذي يضع الكينونة الأساسيّة للإنسان خارج الإنسان. بالمقارنة مع الإسرائيلي، المسيحي هو esprit fort، روح حرة. تلك هي الطريقة التي تتغيّر بها الأمور. ما ظل يعبر حتى الأمس إلى الدين، توقف اليوم على أن يكون كذلك؛ ما يُعتبر إلحاداً اليوم سيكون ديناً غداً.

الملاحظات

[7] ـ De Genes! ad litteram، Lib.، V، c. 16..

[8] ـ «أنت لا تدرك أنه أن تعرف هو أسهل من أن تعبد الإله». ـ Minucius Felix، Octavianus، c. 24.

[9] ـ «أنواع الكمال عند الإله هي أنواع الكمال لنفسنا الخاصّة، لكن الإله يملكها بلا حدود.... نحن لا نملك إلا بعض القوى، بعض المعرفة، بعض الخير؛ لكن الإله يملكها بإجمالها وكمالها». (لايبنتس، Théodicée، مقدمة). «كل شيء تكون به النفس البشرية متميزة إنما هو متأصل أيضاً في الكينونة الإلهية. كل ما يتم استبعاده من الإله لا ينتمي أيضاً إلى التحديدات الأساسية للنفس». (القديس غريغوريوس النيصي، de anima، Lips. 1837، p. 42). «لذلك فالمعرفة الذاتية هي الأكثر تميزاً وأهمية بين كافة صنوف المعرفة؛ لأنه حين يعرف واحدنا نفسه فإنه يمكنه أيضاً معرفة الإله». (أقليمنضدس السكندري، Paedag.، Lib.، iii، c. 1).

[10] ـ من هنا ففي العالم الآخر يتوقف الصراع بين الإله والإنسان. هناك، لا يعود الإنسان إنساناً ـ على الأكثر، إلا في الخيال. فهو لا تعود له إرادة خاصة به، لا تعود له إرادة متمايزة عن إرادة الإله؛ نتيجة لذلك، لا تعود لديه كينونة والتي هي خاصة به على وجه التحديد ـ وأي نوع من الكينونات هي الكينونة دونما إرادة؟ في العالم الآخر يكون الإنسان واحداً مع الإله؛ هناك،

يختفي التناقض بين الإله والإنسان. لكن حيثما يكون هنالك إله فقط، لا يعود هنالك إله؛ حيثما لا يكون ما يناقض الجلالة، لا يكون ثمة جلالة.

[11] - بالنسبة للمعتَقَد الديني ليس ثمة فرق آخر بين إله الحاضر وإله المستقبل غير أن الأول هو غرض لاعتقاد، لتصور، لمخيّلة، في حين أن الثاني هو غرض لتصور آني، أي، شخصي وحسي. انه هو الإله نفسه سواء هنا أو في الآخرة، لكنه هنا مبهم، بينما في العالم الآخر شفاف.

[12] - مهما بدا عظيماً التشابه الذي بالإمكان تصوّره بين الخالق والمخلوق، فإن الاختلاف بين الاثنين يجب تصوره على نحو أعظم. (Later. Conc. Can. 2.) (Summa Omn. Conc. Carranza. Antw. 1559، p. 326). التمايز الأخير بين الإنسان والإله، بين الكينونة المتناهية والكينونة اللامتناهية بشكل عام، الذي يقفز إليه الخيال الديني التأملي هو التمايز بين شيء ما ولا شيء، بين الكينونة واللاكينونة وnonens؛ لأنه فقط في العدم يُلغى كلّ تجمّع مع الكينونات الأخرى.

[13] - Cibus Dei، {طعام الإله}، سفر اللاويين 2:3.

[14] - يقول أنسليم، «إن كل من يحتقر نفسه، يُكرّم من قبل الإله. كل من يكره نفسه يحبّه الإله. لذلك، كن صغيراً في عينيك أنت بالذات لتكون كبيراً في نظر الإله؛ لأنه كلما علت قيمتك عند الإله، كلمّا نُظر إليك بازدراء أكثر من قبل البشر». (أنسلم، Opp.، Parisiis 1721، p. 191.).

[15] - «الإله يستطيع أن يحب نفسه فحسب، يستطيع التفكير بنفسه فحسب، يستطيع العمل لنفسه فحسب. ففي صنع الإنسان، كان الإله يسعى إلى ميزة خاصة به، إلى مجد خاص به». (Vide P. Bayle، Ein Beitrag zur Geschichte der Philo. u. Mensch).

[16] - تنفي البيلاجيّة الإله والدين - «عبر نسب الكثير للغاية من القوة للإرادة، فهم يضعفون قوة المصلي التقي» (اوغسطينس، de natura et gratia contra Pelagium، c. 58). إنها تجعل من الخالق، أي، الطبيعة أساساً لها، وليس المخلّص، الإله الأنسب للدين - باختصار، إنها تنفي الإله، لكنها، بالمقابل، ترتقي بالإنسان إلى إله، بقدر ما تجعل من الإنسان كينونة

لا تحتاج إلى إله، التي مستقلة ومكتفية ذاتياً. (حول هذه النقطة، أنظر: LutherAgainst Erasmus and Augustine، 1. c.، c. 33..). الأوغسطينية تنفي الإنسان، لكنها، بالمقابل، تهبط بالإله إلى مستوى الإنسان، حتى إلى عار الموت على الصليب من أجل الإنسان. الأولى تضع الإنسان مكان الإله؛ الثانية تضع الإله في مقام الإنسان؛ والاثنتان توصلان إلى النتيجة ذاتها؛ الفارق بينهما وهم ظاهري، تقي فقط. الأوغسطينية هي فقط عكست البيلاجيّة ـ ذلك الذي تطرحه الثانية كفاعل، تطرحه الأولى كمفعول به.

[17] ـ أكثر من ذلك، فالموضعة الذاتية الدينية، أي، الأصلية، يجب أن يتم التمييز بينها وبين التفكير والتأمل؛ الثانية اعتباطية، الأولى ضرورية ـ ضرورية مثل الفن واللغة. وبمرور الزمن، يتطابق اللاهوت بشكل طبيعي مع الدين.

[18] ـ سفر التثنية 12:23، 13.

[19] ـ انظر، على سبيل المثال، سفر التكوين 2:35؛ سفر اللاويين 11:44 و26:20. أنظر أيضاً تفسير لوكليرك لهذه المقاطع.

القسم الأوّل:

الجوهر الأنتروبولوجي للإنسان

1 ـ الإله ككينونة للفهم

الدين يفكّ وحـدة الإنسان مع نفسه؛ فهو {الإنسان} يضع الإلـه أمامه كنقيض لنفسه؛ فالإله ليس ما هو الإنسان ـ الإنسان ليس ما هو الإله. الإله لانهائي، الإنسان كينونة محدودة؛ الإله كامل، الإنسان غير كامل؛ الإله أبدي، الإنسان زمني؛ الإله قادر على كلّ شيء؛ الإنسان ضعيف؛ الإله قدوس، الإنسان خاطئ. الإله والإنسان على طرفي نقيض: الإله هو الإيجابي بالمطلق؛ مجمل كل الحقائق؛ الإنسان سلبي بالمطلق، اشتمال لكل السلبيات.

لكن في الدين يتأمّل الإنسان بطبيعته الكامنة الخاصة. من هنا فإنه يجب إثبات أن هذا التناقض، أي التفريق بين الإله والإنسان، الذي يبدأ به الدين، هو تفريق للإنسان عن طبيعته الخاصة.

الضرورة الكامنة لهذا الدليل تتضح للتو من هذا ـ أنه إذا كانت الطبيعة الإلهية، التي هي غرض الدين، مختلفة حقاً عن طبيعة الإنسان، فالانقسام، الانفصال لا يمكن له أن يحدث. وحين يكون الإله بالفعل كينونة مختلفة عن نفسي أنا، لماذا ينبغي لكماله أن يزعجني؟ يوجد الانفصال فقط بين الكينونات التي هي على خلاف، لكن التي يجب أن تكون واحـداً، التي يمكن أن تكون واحداً، هي نتيجة لذلك في الطبيعة، في الحقيقة، واحدة. على هذا الأساس العام، من ثم، فالطبيعة التي يشعر معها الإنسان بأن ذاته في حالة انفصال يجب أن تكون فطريّة، متأصلة في نفسه، لكنها في الوقت نفسه يجب أن تكون بشخصيّة مختلفة عن تلك الطبيعة أو القوة التي تمنحه الشعور، الوعي بالمصالحة، الوحدة مع الإله، أو، والذي هو الشيء ذاته، مع نفسه.

هذه الطبيعة هي ليست شيئاً غير الذكاء ـ العقل أو فهم الإله كنقيض للإنسان، ككينونة غير بشرية، أي، ليس بشراً شخصياً، فهو الطبيعة الموضوعية للفهم. الطبيعة الإلهية النقية، الكاملة هي الوعي الذاتي للفهم، الوعي الذي الفهم يمتلك من الكمال الخاص به. الفهم لا يعرف شيئاً عن معاناة القلب؛ إنه ليس لديه رغبات، لا عواطف، لا تطلعات، ولهذا السبب، لا قصور ولا ضعف، كالذي يمتلكه القلب. البشر الذين يتغلّب فيهم الفكر، الذين يجسّدون، بوضوح أحادي الجانب لكنه الأكثر خصوصية، ويشخّصون لنا طبيعة الفهم إنما هم متحررون من ألم القلب، من الأهواء، تجاوزات الإنسان الذي لديه مشاعر قوية؛ إنهم فاقدو الاهتمام الحماسي بأي غرض متناه، أي، معين؛ إنّهم لا يجعلون من أنفسهم موضع ارتهان؛ إنهم أحرار. «أن لا تريد شيئاً ومن هذا التحرر من الرغبات هو أن تصبح مثل الآلهة الخالدة»؛ «أن لا نخضع أنفسنا للأشياء، بل الأشياء لنا»؛ «كلّه خواء» ـ هذه الأقوال وأقوال مماثلة هي شعارات الناس الذين يحكمهم الفهم المجرد. الفهم هو ذلك الجزء من طبيعتنا الذي هو محايد، عديم الشعور، لا يُرشى، لا يخضع لأوهام ـ نور التفكير النقي، الخالي من الشغف. إنه الوعي المطلق، النزيه بالحقيقة كحقيقة، لأنه هو نفسه من طبيعة موضوعية. إنّه الوعي باللاتناقض، لأنه هو نفسه وحدة لا متناقضة، مصدر الهوية المنطقية. إنّه الوعي بالقانون، بالضرورة، بالقاعدة، بالمعيار، لأنه هو نفسه فعالية القانون، ضرورة طبيعة الأشياء تحت شكل من أشكال النشاط العفوي، قاعدة القواعد، المعيار المطلق، معيار المعايير. فقط من خلال الفهم يمكن للمرء أن يحكم ويتصرّف بما يتناقض مع أغلى مشاعره البشريّة، أي، الشخصيّة، حين يأمر إله الفهم - القانون، الضرورة، والحق ـ بذلك. فالأب الذي يدين ابنه، كقاض، حتى الموت لأنه يعلم منه أنّه مذنب، يمكنه القيام بذلك ككائن عقلاني، وليس كعاطفي. فالفهم يبيّن لنا عيوب ونقاط ضعف حتى الذين نحبّهم؛ فإنه يظهر لنا حتى عيوبنا. ولهذا السبب فإنه كثيراً ما يلقي بنا إلى تصادم مؤلم مع أنفسنا، مع قلوبنا. نحن لا نود أن نعطي العقل اليد الطولى: نحن رقيقون للغاية حتى نتولى

حكم الفهم الحقيقي، وإن كان القاسي، الذي لا هوادة فيه. الفهم هو القوة التي لها علاقة بالنوع: القلب يمثّل الظروف الخاصة، الأفراد ـ الفهم، الظروف العامة، العموميات. إنّه ما فوق البشري، أي القوة اللا ـ شخصية في الإنسان. فقط عبر الفهم وفيه يمتلك الإنسان قوة التجريد عن نفسه، عن كينونته الذاتية ـ يسمو بنفسه إلى أفكار وعلاقات عامة، إلى تمييز الغرض عن الانطباعات التي يتركها على مشاعره، إلى النظر إليه في ذاته وعبر ذاته دون الرجوع إلى شخصية الإنسان. الفلسفة، الرياضيات، الفلك، الفيزياء، باختصار، العلوم بصفة عامة، هي الدليل العملي، لأنها نتاج هذا النشاط الإلهي اللانهائي حقاً. وهكذا فالمذاهب التجسيمية الدينية تتناقض مع الفهم؛ إنه يشجب تطبيقها على الإله؛ إنه ينكرها. لكن هذا الإله، الخالي من المذاهب التجسيمية، النزيه، المجرّد من الهوى، ليس غير طبيعة الفهم نفسه المُعْتبر موضوعاً.

الإله كإله، أي، ككينونة غير محدودة، غير بشرية، غير مشروطة مادياً، غير ظاهراتية، ليس سوى غرض للتفكير. إنه الكينونة غير المادية، التي لا شكل لها، التي فوق القدرة على الاستيعاب ـ المجرّدة، السلبية: إنّه معروف، أي، يصبح غرضاً، فقط عن طريق التجريد والسلب (viâ negationis). لماذا؟ لأنه ليس سوى الطبيعة الموضوعية لقوة التفكير، أو بشكل عام للقوة أو الفعل، سمِّ ذلك ما شئت، التي بها يعي الإنسان العقل، الذهن، الذكاء. ليس هناك روح أخرى، أي (لأنّ فكرة الروح هي ببساطة فكرة الفكر، الذكاء، الفهم، وكل روح أخرى هي من شبح الخيال)، ما من ذكاء آخر والذي يمكن للإنسان الاعتقاد به أو تخيله غير الذكاء الذي ينير أمامه، الذي هو ناشط فيه. أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً أكثر من فصل الذكاء عن قيود فرديته الخاصة. «الروح اللامتناهية»، تمييزاً لها عن المتناهية، ليست غير الذكاء المنسحب من حدود الفردية والجسدية ـ لأن الفردية والجسدية غير قابلتين للفصل ـ الذكاء القائم في ذاته وعبر ذاته. الإله، كما قال اللاهوتيون، الآباء المسيحيون، وقبلهم بزمن طويل الفلاسفة الوثنيون ـ الإله هو الجوهر غير المادي، الروح، الفهم الخالص. عن الإله كإله لا يمكن لصورة أن تُصنع؛ لكن هل يمكنك تأطير صورة

ذهنية؟ هل للذهن شكل؟ أليس نشاطه هو الأعصى على التفسير، الأبعد إمكانية على التمثيل؟ الإله فوق القدرة على الاستيعاب؛ لكن ألا تعرف طبيعة الذكاء؟ هل بحثت في العملية الغامضة للفكر، الطبيعة الخفية للوعي الذاتي؟ أليس الوعي الذاتي لغز الألغاز؟ ألم يقارن الصوفيون القدامى، اللاهوتيون، والآباء، منذ زمن طويل عدم إمكانيّة استيعاب الطبيعة الإلهية بعدم إمكانيّة استيعاب الذكاء البشري، ومن ثم، في الحقيقة، ماثلوا طبيعة الإله بطبيعة الإنسان؟ الإله كإله ـ باعتباره قابلاً على نحو صرف لأنّ يفكّر به بأنه غرضاً للذهن ـ هو من ثم ليس غير العقل في أقصى تكثيف له يصبح غرضاً لذاته. يُسأل ما هو الفهم أو العقل؟ نعثر على الإجابة. في فكرة الإله. كل شيء يجب أن يعبّر عن نفسه، يكشف عن نفسه، يجعل نفسه غرضاً، يؤكّد نفسه. الإله هو العقل المعبّر عن التأكيد على نفسه بوصفه الوجود الأعلى. بالنسبة للمخيلة، العقل وحي من الإله؛ لكن بالنسبة للعقل، الإله هو وحي من العقل؛ وبسبب ماهية العقل، ماهية ما يستطيع فعله، يُصنع أولاً غرضاً في الإله. الإله هو الحاجة للذكاء، فكر ضروري ـ أعلى مرسوم من قوة التفكير. «لا يمكن للعقل أن يبقى في الأمور الحسية»؛ يمكنه فقط أن يجد الرضا حين يخترق الكينونة العليا، الضرورية أولاً التي يمكن أن تكون غرضاً للعقل وحده. لماذا؟ لأنه بمفهوم هذه الكينونة يكمل نفسه أولاً، لأنه فقط بفكرة الطبيعة العليا تكون الطبيعة العليا للعقل موجودة، تُحرز أعلى خطوة من قوة التفكير: وأنها حقيقة عامة، أن نشعر بعقم، فراغ، رغبة في أنفسنا، ونكون من ثم غير سعيدين ولا راضين، طالما أننا لم نصل إلى مرسوم قوة أخير، إلى أن quo nihil majus cogitari potest {الذي لا شيء أعظم يمكن تخيّله} ـ طالما أننا لا نستطيع أن نصل بقدرتنا الفطرية لهذا الفن أو ذاك، لهذا العلم أو ذاك، إلى أقصى قدر من الكفاءة. لأنه فقط في الكفاءة الأعلى يكون الفن فناً بالفعل؛ فقط في أعلى درجاتها يكون الفكر فكراً بالفعل، عقلاً. فقط عندما يكون فكرك هو الإله فأنت تفكّر حقاً، إذا ما تحدّثنا بصرامة؛ لأنه وحده الإله هو قوة التفكير المُدركة، المكتملة، المستنفذة. وهكذا ففي تصوره لله، يتصوّر الإنسان العقل أولاً كما هو عليه حقاً، مع أنه عن طريق المخيّلة يتصوّر الطبيعة

الإلهية على أنها متمايزة عن العقل، لأنه ككيان متأثر بالأمور الخارجيّة فهو معتاد دائماً على تمييز الغرض عن مفهومه له. وهنا فهو يطبّق العمليّة نفسها على مفهوم العقل، وهكذا فبالنسبة لوجود في العقل، في الفكر، يُستعاض بوجود في المكان والزمان، والذي كانت له مع ذلك، فكرة مجرّدة عنه من قبل. الإله، بوصفه كينونة ميتافيزيقية هو الذكاء راضياً في نفسه، أو بالأحرى، على العكس من ذلك، الذكاء، الراضي في نفسه، معتقداً أنّ ذاته بوصفها الكينونة المطلقة هي الإله ككينونة ميتافيزيقية. ومن هنا فكلّ المحمولات الميتافيزيقية للّه هي محمولات حقيقية فقط حين يُقرّ أنها تنتمي للفكر، الذكاء، الفهم.

الفهم هو الذي يحدّد شروط وينسّق كل شيء، ذلك الذي يضع كل شيء في حالة من الاعتمادية والاتصال التبادليين، لأنه هو نفسه آني وغير مشروط؛ إنّه يستفسر عن علّة كل الأشياء، لأنه يتضمّن أساسه وغايته الذاتيين في نفسه. وحده الذي هو ذاته لا شيء يستنتج، لا شيء يُشتق، يستطيع الاستنتاج والبناء، يمكنه اعتبار كل ما هو بجانب ذاته مشتقاً؛ تماماً كما انه وحده الذي يتواجد من أجل نفسه يستطيع أن ينظر إلى الأشياء الأخرى ويتعامل معها كوسائل وأدوات. الفهم إذن كينونة أصلية، بدئيّة. الفهم يشتق كل شيء من الإله باعتباره العلّة الأولى؛ وهو يجد العالم، دون، وبعلّة ذكيّة، معطى لفرصة لا معنى لها، ولا هدف؛ أي، إنه يجد فقط في نفسه، في طبيعته الخاصة، علّة العالم الفاعلة والنهائيّة - وجود العالم يكون عندئذٍ فقط واضحاً وقابلاً للاستيعاب حين يرى تفسير ذلك الوجود في مصدر كل الأفكار الواضحة والمفهومة، أي، في نفسه. الكينونة التي تعمل بمخطط نحو غايات محددة، أي بالفهم، هي وحدها الكينونة التي تمتلك للفهم يقيناً، دليلاً ذاتياً آنيين. من هنا يمكن القول إن الذي من نفسه لا يمتلك مخططات، هدفاً، يجب أن يمتلك علّة وجوده في تصميم للآخر، وذلك يكون كينونة ذكيّة. وهكذا فالفهم يفرض طبيعته الخاصة كوجود سببي، أولي، ما قبل خلق الكون - أي، كونه في الأول في المرتبة وفي الزمن الأخير، فهو يجعل ذاته الأوّل في الزمن أيضاً.

الفهم هو لنفسه معيار كل واقع. وذلك الذي يعارض الفهم ذلك الذي هو تناقض ذاتي، هو لا شيء؛ فذلك الذي يتناقض مع العقل يتناقض مع الإله. فعلى سبيل المثال، إنه تناقض للعقل أن تربط فكرة الواقع الأعلى بقيود زمنية ومكانيّة محددة؛ ومن هنا فالعقل ينفي عن الإله هذه {الحدود} بوصفها تتناقض مع طبيعته. العقل يمكنه أن يعتقد فقط بالإله الذي هو منسجم مع طبيعته الخاصة، بإله والذي هو ليس دون كرامته الخاصّة، الذي هو، على العكس من ذلك، تحقيق لطبيعته الخاصة: أي العقل يعتقد فقط بذاته، بالواقع المطلق لطبيعته الخاصة. العقل لا يعتمد على الإله، بل الإله على العقل. وحتى في عصر المعجزات ومرجعية الإيمان، الفهم يشكّل بحد ذاته، على الأقل رسمياً، معيار الألوهية. الإله هو كل شيء ويمكن أن يفعل كل شيء، كما قيل، بحكم قدرته الكلية؛ لكنه مع ذلك لا شيء، ولا يستطيع أن يفعل شيئاً مما يناقض نفسه، أي، العقل. وحتى كلية القدرة لا تستطيع أن تفعل ما هو مخالف للعقل. وهكذا ففوق كليّة القدرة الإلهية تقف سلطة العقل الأعلى؛ فوق طبيعة الإله طبيعة الفهم كمعيار لما هو مؤكّد ومنفي عن الإله، معيار الإيجابية والسلبية. هل يمكنك أن تعتقد في الإله الذي هو كائن غير معقول وشرير؟ لا، حقّاً؛ لكن لمَ لا؟ لأنه يتعارض مع فهمك أن تقبل بكينونة شريرة وغير معقولة على أنها إلهية. ما الذي تؤكّده إذن، ما هو غرضك، في الإله؟ فهمك الخاص. الإله هو فكرتك الأعلى، القدرة الفائقة لفهمك، قوتك الأعلى في الفكر. الإله هو مجموع كل الحقائق، أي، مجموع كل إثباتات الفهم. وذلك الذي أُقِرّ في الفهم باعتباره أساسيّاً أضعه في الإله باعتباره موجوداً: الإله هو ما يظن به الفهم على أنّه الأعلى. لكن في ما أتصوره على أنّه أساسي يكشف طبيعة فهمي، يُظهر قوة مَلَكة تفكيري.

وهكذا الفهم هو الـ ens realissimum {الكينونة الأكثر حقيقية}، الكينونة الأكثر حقيقية للأونطو ـ ثيولوجيا القديمة. «بشكل أساسي»، تقول الأونطو ـ ثيولوجيا، «إننا لا نستطيع أن نتصوّر الإله دون أن نعزو إليه دون حدود كل الصفات الحقيقية التي نجدها في أنفسنا». فصفاتنا الإيجابية، الأساسية، حقائقنا،

هي من ثم حقائق الإله، لكن فينا تتواجد بحدود، في الإله دون حدود. ولكن ماذا إذن يسحب الحدود من الحقائق، وما الذي يلغي الحدود؟ الفهم، وفقاً لهذا، هو الطبيعة المتصوّرة بلا حدود، لكن طبيعة الفهم تطلق تجريده لنفسه من كل الحدود؟ كما أنت تفكّر بالإله، كذلك هو فكرك؛ معيار إلهك هو معيار الفهم عندك. حين تتخيّل الإله على أنّه محدود، يكون فهمك محدوداً؛ وحين تتخيّل الإله على أنّه غير محدود، يكون فهمك غير محدود. حين، على سبيل المثال، تتخيّل الإله ككائن جسدي، الجسدية هي الحد، أقصى فهمك؛ وأنت لا تستطيع تصوّر أي شيء دون جسد. وحين، على العكس من ذلك، تنكر الجسدية على الإله، فهذا تثبت ودليل على تحرّر فهمك من حدود الجسدية. في الطبيعة الإلهية غير المحدودة أنت تمثّل فقط فهمك غير المحدود. وحين تعلن أن هذه الكينونة غير المحدودة هي الجوهر المطلق، الكينونة العليا، فأنت في الواقع لا تقول شيئاً غير هذا: être suprême {الكينونة العليا}، الكينونة العليا هي الفهم.

الفهم هو أيضاً الكينونة الموجودة ذاتياً والمستقلّة. وذلك الذي لا فهم عنده ليس ذاتي الوجود، إنه تابع. إنسان دون فهم هو إنسان بلا إرادة. والذي ليس لديه فهم، يسمح لنفسه أن تُخدع، أن يُفرض عليها، أن تُستخدم كأداة من قبل الآخرين. كيف يمكن لمن فهمه بيد آخر أن يمتلك إرادة مستقلة؟ وحده الذي يفكّر فقط هو حر ومستقل. إنه فقط بالفهم يختزل الإنسان الأمور التي حوله وتحته إلى مجرد وسيلة لوجوده الخاص. بشكل عام، وحده الموجود ذاتياً والمستقل الذي هو هدف لذاته، هو غاية بحد ذاته. وذلك الذي هو هدف وغرض لذاته لذلك السبب بالذات ـ بقدر ما يكون غرضاً لذاته ـ لا يعود وسيلة وغرضاً لكينونة أخرى. أن تكون دون فهم يعني، بكلمة واحدة، أن تتواجد لأجل آخر ـ أن تكون غرضاً: أن تمتلك فهماً يعني أن تتواجد لذاتك ـ أن تكون ذاتاً. لكن ذلك الذي لم يعد يتواجد لأجل آخر، بل لذاته، يرفض كل الاعتماد على كينونة أخرى. صحيح أننا، ككينونات مادية، نعتمد على الكينونات الخارجية بالنسبة لنا، حتى بالنسبة للتحولات الفكرية؛ لكن بقدر ما نفكّر، ففي فعالية الفهم بحد

ذاتها، نحن لا نعتمد على أي كينونة أخرى. النشاط الفكري هو نشاط عفوي. «عندما أفكّر، أكون واعياً أن الأنا ego فيّ تُفكّر، وليس شيئاً آخر. وأستنتج، من ثم، أنّ هذا التفكير فيّ ليس متأصّلاً في شيء آخر خارجي أنا، بل في ذاتي، ومن ثمّ أنا مادّة، أي أنا موجود بنفسي، دون أن أكون محمولاً لكينونة أخرى». {كانط} وعلى الرغم من أننا بحاجة إلى الهواء دائماً، مع ذلك فكفلاسفة طبيعيين نحن نقوم بتحويل الهواء من غرض لحاجتنا المادية إلى ذات لفعالية الاكتفاء الذاتي للفكر، أي إلى مجرّد شيء بالنسبة لنا. في التنفس أنا غرض الهواء، والهواء هو الذات؛ لكن عندما أجعل الهواء غرض الفكر والتقصّي، عندما أحلّله، أعكس هذه العلاقة ـ أجعل نفسي هي الذات، والهواء غرضاً. لكن ذلك الذي هو غرض كائن آخر إنما هو يعتمد عليه. وهكذا فالنبات يعتمد على الهواء والضوء، أي، إنّه غرض للهواء والضوء، لا لنفسه. والحقيقة أن الهواء والضوء على نحو تبادلي غرض للنبات. الحياة المادية بشكل عام ليست غير هذا التبادل الدائم للعلاقة الموضوعية والذاتية. فنحن نستهلك الهواء ونُستَهلك به؛ نتمتع ونُمتع. وحده الفهم يستمتع بكل شيء دون أن يكون هو ذاته مُمْتِعاً؛ فهو وجود مستمتع ذاتياً، مكتف ذاتياً ـ الذات المطلقة ـ الذات التي لا تستطيع أن تُختزل إلى غرض لكائن آخر، لأنها تجعل كل الأشياء أغراضاً، محمولات لذاتها ـ لأنها تستوعب كلّ الأشياء في ذاتها، لأنّها هي ذاتها ليست شيئاً، لأنّه خالية من كلّ شيء.

إنه تابِعٌ ذلك الذي احتمالية وجوده تكمن خارج ذاته؛ وذلك مستقل الذي يمتلك إمكانيّة الوجود داخل ذاته. الحياة لذلك تتضمّن تناقض وجود هو في آن تابع ومستقل، والتناقض هو أنّ احتماليتها تكمن في ذاتها وخارج ذاتها. الفهم وحده خال من تناقضات الحياة هذه ومن غيرها؛ إنه الجوهر ذاتي الوجود تماماً، المتحد مع نفسه تماماً، المتواجد بالذات تماماً.

{للوقاية من الخطأ، ألاحظ أني لا أطبّق على الفهم تعبير الجوهر ذاتي الوجود، ومصطلحات أخرى من نوعية مشابهة، بالمعنى الخاص بي، لكن إن كنت

أنا هنا أموضع نفسي من وجهة نظر الأونطو ـ ثيولوجيا، اللاهوت الميتافيزيقي بشكل عام، لإظهار أن الميتافيزيقيا يمكن حلها في علم النفس، أن محمولات الأونطو ـ ثيولوجيا هي مجرد محمولات للفهم.}

التفكير هو وجود في الذات؛ أما الحياة، بوصفها متمايزة عن الفكر، فهي وجود خارج الذات: الحياة هي أن تعطي من الذات؛ الفكر هو أن تأخذ إلى الذات. وجود خارج الذات هو العالم؛ وجود في الذات هو الإله. أن تفكّر يعني أن تكون الإله. فعل التفكير بحدّ ذاته، هو تحرّر الآلهة الخالدة من جميع القيود الخارجية ومن ضروريات الحياة.

وحدة الفهم هي وحدانية الإله. بالنسبة للفهم فالوعي بوحدته وشموليته أمر أساسي؛ الفهم ذاته ليس غير الوعي بذاته كهوية مطلقة، أي، أن ذلك الذي يتفق مع الفهم هو بالنسبة له قانون مطلق، له صلاحية شاملة؛ فمن المستحيل بالنسبة للفهم أن تعتقد أنّ ما هو متناقض ذاتياً، مزيّف، ولا منطقي، يمكن أن يكون صحيحاً في أيّ موضع، وعلى العكس من ذلك، فما هو صحيح، منطقي، لا يمكن أن يكون في أي موضع مزيفاً، ولا منطقي. ـ «قد تكون ثمة كائنات ذكية والتي لا تشبهني، مع ذلك فأنا على يقين أنه لا توجد كائنات ذكية والتي تعرف القوانين والحقائق مختلفة عن تلك التي أعرف؛ لأنّ كلّ عقل يرى بالضرورة أن اثنين واثنين يصنعان أربعة، وأنه يجب على واحدنا أن يفضّل صديق واحدنا على كلب واحدنا». {مالبرانش}. حول فهم مختلف أساساً عن ذلك الذي يؤكّد ذاته عموماً، لا امتلك المفهوم الأضأل، التلميح الأوهى. على العكس من ذلك، فكل فهم أطرحه على أنه مختلف عن فهمي الخاص، ما هو إلا موقف لفهمي الخاص، أي، فكرة من عندي، مفهوم يندرج ضمن نطاق سلطتي الفكرية، ومن ثم يعبّر عن فهمي. ما أعتقد، أني أنا ذاتي أقوم به، فقط في مسائل فكرية بحتة طبعاً؛ ما أفكّر به على أنه متحد، أنا أقوم بتوحيده؛ وما أفكّر به على أنه مميز، أنا أقوم بتمييزه؛ ما أفكّر به على أنه ملغى، مُنقض، أنا ذاتي ألغيه وأنقضه. فعلى

سبيل المثال، حين أتصوّر فهماً والذي فيه الحدس بغرضه أو حقيقته متحد آنياً مع الفكرة عنه، أنا بالفعل من يوحده؛ فهمي أو مخيلتي هما بالذات قوة توحيد هذه الأفكار المتمايزة أو المتناقضة. كيف سيكون من الممكن بالنسبة لي أن أتصوّرها متحدة ـ سواء أكان هذا المفهوم واضحاً أو مشوشاً ـ إذا لم أوحدها في نفسي؟ لكن أياً كانت شروط الفهم والتي يمكن أن تفترض أن فرداً بشريّاً معيناً متميّز من تلقاء نفسه، فهذا الفهم الآخر هو فقط الفهم المتواجد في الإنسان بشكل عام ـ الفهم المُتصوّر بصرف النظر عن حدود هذا الفرد المحدد. الوحدة منخرطة في فكرة الفهم. الاستحالة العليا بالنسبة للفهم بأن تفكّر بكائنين علويين، بمادتين لا نهائيتين، بإلهين، هي الاستحالة على الفهم بأن يتناقض مع ذاته، أن ينكر طبيعته الخاصة، أن يفكّر بذاته على أنها منقسمة.

الفهم هو الكينونة اللامتناهية. اللانهائية محتواة آنياً في الوحدة، والمحدودية في التعددية. المحدودية ـ بالمعنى الميتافيزيقي ـ تقوم على تمييز الوجود عن الجوهر، الفرد عن النوع؛ اللانهائية، على الوحدة للوجود والجوهر. ومن ثم، فذلك محدود الذي يمكن مقارنته مع غيره من الكائنات من النوع نفسه؛ ذلك لانهائي الذي لا يمتلك شيئاً يشبه نفسه، الذي من ثم لا يقف كفرد تحت نوع؛ لكن النوع والفرد واحد، الجوهر والوجود واحد. لكن ذلك هو الفهم؛ إنه يمتلك جوهره في ذاته، ومن ثم ليس لديه شيء مع ذاته أو خارجها، والذي يمكن تصنيفه بجانبه؛ إنه غير قادر على أن يقارن به، لأنه هو نفسه مصدر كل التجميعات والمقارنات؛ لا يمكن قياسه، لأنه مقياس كل المقاييس ـ نحن نقيس كل شيء بالفهم وحده؛ إنه لا يمكن تحديد حـدوده بتعميم من نوعية عالية، لا يمكن وضعه تحت أي نوع، لأنه هو ذاته مبدأ كل التعميمات، كل التصنيفات، لأنّه يضع حدود كلّ الأشياء والكينونات. والتعريفات التي يسبغها الفلاسفة واللاهوتيّون التأمليون على الإله، وذلك بوصفه الكائن الذي وجوده وجوهره غير منفصلين، الذي هو ذاته كلّ الصفات التي يمتلك، بحيث أن المحمول والحامل عنده متطابقان ـ كل هذه التعريفات هي من ثم أفكار مستمدّة فقط من طبيعة الفهم.

وأخيراً، فإن الفهم أو العقل كينونة ضرورية. العقل يتواجد فقط لأن وجود العقل هو عقل؛ لأنه، إن لم يكن ثمة عقل، ثمة وعي، كل شيء سيكون لا شيء؛ والوجود سيكون معادلاً للا ـ وجود. الوعي يؤسس أولاً التمييز بين الوجود واللا ـ وجود. في الوعي يُكشف لأول مرة عن قيمة الوجود، وقيمة الطبيعة. لماذا، بشكل عام، يكون لشيء وجود؟ لماذا العالم موجود؟ على الأساس البسيط أنّه إذا لم يكن شيء موجوداً، لا شيء من شأنه أن يوجد؛ إذا العقل[1] لم يوجد، سيكون هنالك فقط اللاعقل؛ وهكذا فالعالم يوجد لأنه من العبث أن لا يكون العالم موجوداً. في عبثية لا ـ وجوده يوجد السبب الحقيقي لوجوده، في اللاسببية للافتراض بأنه ليس العقل الذي هو يكون. اللاشيء، اللا ـ وجود، بلا هدف، بلا معنى، غير عقلاني. الوجود وحده لديه هدف، أساس، عقلانية؛ الوجود يكون، لأنه وحده الوجود العقل والحقيقة. الوجود هو ضرورة مطلقة. ما هي علّة الوجود الواعي، الحياة؟ الحاجة إلى الحياة. لكن لمن هي حاجة؟ لذلك الذي لا يعيش. إنها ليست كينونة التي رأت من صنع العين: لمن رأى بالفعل، لأي غرض ستكون العين؟ لا! وحدها الكينونة التي رأت لا تحتاج العين. نحن جميعاً نأتي إلى العالم دون عملية المعرفة والإرادة؛ لكننا نصل إلى أنّ المعرفة والإرادة يمكن أن توجدا. من أين، إذن، جاء العالم؟ من ضرورة؛ ليس من ضرورة والتي تكمن في كينونة أخرى متمايزة عن ذاته ـ هذا تناقض صرف ـ بل من ضرورته الفطرية الخاصة؛ من ضرورة الضرورة؛ لأنه دون العالم سوف لن تكون ثمة ضرورة، ودون ضرورة، لا عقل، لا فهم. العدم الذي جاء منه العالم، هو عدم دون العالم. وهكذا، فالحقيقة أن السلبيّة، كما يعبّر الفلاسفة التأمليون عن أنفسهم ـ العدم هو علّة العالم؛ لكنه عدم والذي يلغي نفسه، أي، عدم ما كان له أن يوجد لو لم يكن ثمة عالم. الحقيقة أن العالم ينبع من رغبة، من حرمان، لكنه تأمل

(1) خطأ في النص الإنكليزي حيث يقال مع فتح قوس لا يغلق غطاء العقل؛ وقد استدركنا الخطأ من النص الألماني.

كاذب أن تجعل هذا الحرمان كل الكينونات الأنطولوجيّة: هذه الرغبة هي الرغبة التي تكمن في اللاوجود المفترض للعالم. وهكذا فالعالم ضرورة من ذاتها وعبر ذاتها. لكن ضرورة العالم هي ضرورة العقل. العقل، كمجمل لكل الحقائق ـ لأنه ما هي كل أمجاد العالم دون نور، وأكثر من ذلك بكثير ما هو النور الخارجي دون نور داخلي؟ ـ العقل هو أكثر كينونة لا يمكن الاستغناء عنها ـ الضرورة الأعمق والأكثر أهمية. في العقل يكمن أولاً الوعي الذاتي للوجود، الوجود الواعي ذاتياً؛ في العقل يُكشف للمرة الأولى عن الهدف، معنى الوجود. العقل هو وجود موضوع لذاته كهدفه الخاص؛ الميل النهائي للأشياء. ذلك الذي هو غرض لذاته هو الكينونة العليا، النهائيّة؛ ذلك الذي له سلطة على ذاته هو القادر على كلّ شيء.

2 ـ الإله ككينونة أخلاقية أو قانون

الإله كإله ـ كينونة الفهم اللانهائية، الكونية، غير المجسّمة، ليس له أهمية بالنسبة للدين أكثر مما لمبدأ عام أساسي بالنسبة لعلم خاص؛ إنه فقط نقطة الدعم النهائيّة، إذا صح القول، نقطة رياضيات الدين. إن الوعي بالمحدودية أو العدمية البشرية التي هي موحدة مع فكرة هذه الكينونة، ليس وعياً دينياً قطعاً؛ على العكس من ذلك، إنه يميّز المشكّكين، الماديين، والمعتقدين بوحدة الوجود. الاعتقاد بالإله ـ على الأقل إله الدين ـ مفقود حيثما، كما في المذهب الشكوكي، وحدة الوجود، والماديّة، يكون الاعتقاد بالإنسان مفقوداً، على الأقل في الإنسان كما يفترضه الدين. إذن مثلما أن الدين ليس لديه اعتقاد مؤثّر في عدميّة الإنسان {في الدين، تمثيل عدميّة الإنسان أمام الإله أو التعبير عنها هو غضب الإله؛ لأنه كما أن محبّة الإله هي الإثبات، غضبه هو النفي للإنسان. لكن حتى هذا الغضب لا يؤخذ بشكل جدي. الإله ليس غاضباً حقاً. إنه ليس بالأمر الجديّ بكل ما في الكلمة من معنى حتى عندما نفكر أنه غاضب، ويعاقب». ـ لوثر (Th. viii. p. 208)} كذلك ليس لديه في أي اعتقاد مؤثر في تلك الكينونة المجرّدة، التي يتحد معها هذا الوعي بالعدم. العناصر الحيوية للدين هي تلك فقط التي تجعل الإنسان غرضاً للإنسان. إنكار الإنسان هو إنكار للدين.

من المؤكد أن من مصلحة الدين أن يكون غرضه متمايزاً عن الإنسان؛ بل وأيضاً غير متمايز. هنالك مع ذلك ما هو أكثر، مصلحته أن يكّون لهذا الغرض سمات بشريّة. وأنّ عليه أن يكون كينونة متميزة يخص وجوده فقط؛ وأنّ عليه أن يكّون بشراً يخص جوهره. حين يكون من طبيعة مختلفة، كيف يمكن لوجوده أو

عدم ـ وجوده أن يكون له أية أهمية للإنسان؟ كيف يمكنه أن يأخذ بعمق شديد مصلحة في وجود لا تشارك فيه طبيعته الخاصّة؟

لإعطاء مثال على ذلك. «عندما أعتقد أن الطبيعة البشرية عانت وحدها لأجلي، فالمسيح مخلّص مسكين بالنسبة لي: في هذه الحالة، هو ذاته يحتاج إلى مخلّص». وهكذا، فمن الحاجة للخلاص يفترض وجود شيء يتجاوز الطبيعة البشرية، كينونة تختلف عن الإنسان. لكن مباشرة بعد هذه الكينونة المفترضة يظهر توق الإنسان لنفسه، لطبيعته الخاصة، وعلى الفور يعاد تأسيس الإنسان. ـ «هنا الإله، الذي هو ليس إنساناً ولم يصبح قط إنساناً. لكن هذا ليس الإله بالنسبة لي... هذا من شأنه أن يكون مسيحاً بائساً بالنسبة لي، الذي... لن يكون شيئاً سوى إله منقسم وشخص إلهي فحسب... دون بشريّة. لا، يا صديقي. حيثما تعطيني الإلهَ، يجب أن تعطيني البشريّة أيضاً».

في الدين يبحث الإنسان عن الاطمئنان؛ الدين هو خيره الأسمى. لكن كيف له أن يجد عـزاءً وسلاماً في الإله إذا كان الإله كينونة تختلف عنه جوهرياً؟ كيف لي أن أتشارك السلام مع كينونة إذا لم تكن لي الطبيعة ذاتها التي لها؟ حين تكون طبيعته مختلفة عن طبيعتي، فسلامه يختلف جوهرياً ـ إنه ليس سلاماً بالنسبة لي. كيف لي أن أصبح شريكاً في سلامه إذا لم أكن شريكاً في طبيعته؟ لكن كيف لي أن أكون شريكاً بطبيعته إذا كنت حقاً من طبيعة مختلفة؟ كل كينونة تختبر السلام فقط في العنصر الخاص بها، فقط في ظروف طبيعتها الخاصّة. وهكذا، حين يشعر الإنسان بالسلام في الإله، فهو يشعر به فقط لأنه في الإله يبلغ للمرة الأولى طبيعته الحقيقية، لأنه هنا، للمرة الأولى، يكون مع نفسه، لأن كل شيء سعى فيه حتى الآن للسلام، والذي كان يخلط خطأ بينه وبين طبيعته، كان غريباً بالنسبة له. وهكذا، إذا كان على الإنسان أن يجد الطمأنينة في الإله، يجب أن يجد نفسه في الإله. «لن يتذوق أحد الإله إلا كما هو يشاء، أي ـ في بشريّة المسيح. وإذا أنت لا تجد الإله

هكذا، فسوف لن تمتلك الراحة»[1].{لوثر} «كل شيء يجد الراحة في المكان الذي ولد فيه. المكان الذي ولدت فيه هو الإله. الإله هو وطني الأب. هل لدي أب في الإله؟ نعم، ليس لدي أب فقط، بل أمتلك نفسي فيه؛ قبل أن أعيش في نفسي، كنت أعيش بالفعل في الإله»[2].

من هنا، فإن إلهاً والـذي يعبّر فقط عن طبيعة الفهم لا يرضي الدين، ليس هو إله الدين. الفهم يهتم ليس فقط بالإنسان، بل بالأمور خارج الإنسان، بالطبيعة الكونيّة. الإنسان المفكّر ينسى حتى نفسه في تأمل الطبيعة. لقد سخر المسيحيون من الفلاسفة الوثنيين، لأنهم بدلاً من التفكير، بأنفسهم، بخلاصهم، كانوا يفكّرون فقط بالأشياء خارج أنفسهم. يفكّر المسيحي فقط بنفسه. من خلال الفهم يتمّ التأمل بشيء تافه بكثير من الحماس كصورة الإله ـ الإنسان. الفهم هو اللامبالاة والهوية المطلقتان لكل الأشياء والكينونات. إنه ليست المسيحية، ليس الحماس الديني، بل حماس الفهم الذي علينا أن نشكره لأجل علم النبات، علم المعادن، علم الحيوان، الفيزياء، وعلم الفلك. الفهم شمولي، معتقد بوحدة الوجود، الحب للكون؛ لكن السمة الكبرى للدين، وللدين المسيحي خصوصاً، هي أنه anthropo ـ theistic {المبدأ الذي يعزو للآلهة شكلاً وطبيعة بشريين، أو الاعتقاد أن الآلهة كائنات بشريّة مؤلّهة ـ مترجم} بالكامل، حب الإنسان الحصري لنفسه، التأكيد الذاتي الحصري للطبيعة البشرية، أي، الطبيعة البشريّة الذاتية؛ لأنّه صحيح أن الفهم أيضاً يؤكّد طبيعة الإنسان، لكنها طبيعته الموضوعية، التي لديها مرجعية للغرض لأجل الغرض، والتي إظهارها هو العلم. من هنا يجب أن يكون شيئاً مختلفاً تماماً عن طبيعة الفهم الذي هو غرض للإنسان في الدين، إذا كان سيجد الاطمئنان فيه، وهذا شيء سيكون بالضرورة نواة الدين بالذات.

(1) Luther، T. III، S. 589).. المرجع غير مذكور في النص. ـ مترجم!

(2) Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg 1621، S.81. المرجع غير مذكور في النص. ـ مترجم!

من بين جميع الصفات التي يعزوها الفهم لله، هي تلك التي في الدين، وخاصة في الدين المسيحي، تبزّ ما عداها، ألا وهي الكمال الأخلاقي. لكن الإله بوصفه كينونة كاملة من الناحية الأخلاقية ليس إلا فكرة تمّ تحقيقها، قانون الأخلاق المُنجَز، الطبيعة الأخلاقية للإنسان المقدّمة باعتبارها الكينونة المطلقة؛ طبيعة الإنسان الخاصة، لأنّ الإله الأخلاقي يطلب من الإنسان أن يكون كما يكون هو نفسه: كونوا قديسين لأني أنا قدوس؛ ضمير الإنسان الخاص، لأنّه فكيف بغير ذلك كان باستطاعته أن يرتعش إلا أمام الكينونة الإلهية، يتهم نفسه أمامها، ويجعل منها الحَكَم على أعمق أفكاره ومشاعره؟

لكن الوعي بطبيعة أخلاقية كاملة بالمطلق، خاصة ككينونة مجرّدة منفصلة عن الإنسان، يتركنا باردين وخاوين، لأننا نتلمّس المسافة، الهوة بيننا وبين هذه الكينونة؛ إنّه وعي محطّم للمعنويات، لأنه وعي بعدميتنا الشخصية، ومن هذا النوع الذي يُشْعَر به بالحدّة الأقوى ـ العدميّة الأخلاقيّة. إنّ الوعي بالقدرة المطلقة والخلود الإلهيين المتعارضين مع محدوديتي في المكان والزمان لا يؤثّر بي: القدرة المطلقة لا تأمرني أنا ذاتي أن أكون مطلق القدرة، والأبدية، أن أكون أنا ذاتي أبدياً. لكني لا أستطيع أن أمتلك فكرة الكمال الأخلاقي دون أن أكون في الوقت نفسه واعياً لها كقانون بالنسبة لي. فالكمال الأخلاقي يعتمد، على الأقل بالنسبة للوعي الأخلاقي، ليس على الطبيعة، بل على الإرادة ـ إنّه كمال الإرادة، إرادة كاملة. لا أستطيع تصور الإرادة الكاملة، الإرادة التي هي منسجمة تماماً مع القانون، التي هي القانون نفسه، دون أن أنظر إليها في الوقت نفسه كغرض للقانون، أي، كإلزام مفروض عليّ أنا ذاتي. إنّ مفهوم الكينونة الكاملة أخلاقياً ليس مجرّد تصوّر نظري، تصوّر، لكنه تصوّر عملي، يدعوني إلى العمل، إلى التقليد، رمي نفسي في الصراعات، إلى الانفصال عن نفسي؛ لأنه في حين يعلن لي عمّا عليّ أن أكونه، يخبرني أيضاً في وجهي، دون أي نفاق، عما لا يجب أن أكون. {«ذلك الذي، بناء على الحكم الخاص بنا، يحدّ من غرورنا الذاتي، يذلّنا. ومن ثمّ فإن القانون الأخلاقي يهين حتماً كل إنسان عندما يقارن به الميل

الحسيّ لطبيعته». ـ كانط، نقد العقل العملي}. والدين يجعل هذا الانفصال الأكثر إيلاماً، الأكثر إرهاباً، لأنه يحدّد طبيعة الإنسان الخاصة أمامه باعتبارها طبيعة منفصلة، وأكثر من ذلك باعتبارها كينونة شخصية والتي تكره وتشتم الخطاة، وتستبعدهم من نعمته، مصدر كل الخلاص والسعادة.

نقول الآن، بأيّة وسيلة يحرّر الإنسان نفسه من حالة الانفصال هذه بين نفسه وبين الكينونة الكاملة، من الوعي المؤلم بالخطيئة، من الشعور المؤلم بعدميته الخاصّة؟ كيف هو يثلم اللدغة القاتلة، للخطيئة؟ بهذا فقط؛ بأن يكون واعياً للحب بوصفه السلطة والحقيقة المطلقتين، الأعليين، بأن يعتبر الكائن الإلهي ليس فقط كقانون، ككينونة أخلاقية ككينونة للفهم؛ بل أيضاً كمحبة، كعطاء، بل ككائن بشري ذاتي (أي، عنده تعاطف مع الإنسان الفرد).

الفهم يحكم فقط وفقاً لصرامة القانون؛ قلب يستوعب نفسه، هو إنسان kat› anthrôpon[1] مترو، متساهل، لين. ما من إنسان كفؤ للقانون الذي يضعه الكمال الأخلاقي أمامنا؛ لكن، لذلك السبب، فالقانون غير كفؤ أيضاً للإنسان، للقلب. يدين القانون القلب الذي يشعر بالرحمة حتى للخاطئين. القانون يثبتني فقط ككينونة مجردة ـ حب، ككينونة حقيقية فالحب يعطيني الوعي بأنّي أنا إنسان؛ القانون فقط هو الوعي بأني أنا آثم، أنا بلا قيمة[2]. {لوثر} القانون يضع الإنسان في العبودية؛ الحب يجعله حرّاً.

الحب هو الحد الأوسـط، الرابط الجوهري، مبدأ المصالحة بين الكمال واللاكمال، الكينونة الخالية من الخطيئة والكينونة الخاطئة، الكوني والفردي، الإلهي والبشري. الحب هو الإله نفسه، ومن دونه لن يكون ثمّة إله. الحب يجعل الإنسان إلهاً والإله إنساناً. الحب يقوّي الضعفاء ويضعف الأقوياء، يحطّ العالين

(1) خطأ في الترجمة الإنكليزية kat anthropou جرى استصلاحه من النص الألماني الأصلي. ـ مترجم!

(2) Wir alle haben gesündigt... Mit dem Gesetz begannen die Vatermörder.« (Seneca. »Das Gesetz bringet uns um.« Luther. (T. XVI. S. 320). المرجع غير موجود في الترجمة الإنكليزيّة. مترجم!

ويرفع المتواضعين، يضفي الصفات المثاليّة على المادّة ويجعل من الروح مادّة.
الحب[1] هو الوحدة الحقيقية للّه والإنسان، الروح والطبيعة. في الحب الطبيعة
المشتركة هي الروح، والروح البارزة هي الطبيعة. الحب هو أن تنكر الروح من
وجهة نظر الروح، أن تنكر المادّة من وجهة نظر المادّة. الحب هو المادية؛
الحب المادي هو اللامعقولية Unding.[2] في توق الحب إلى الغرض البعيد،
يؤكّد المثالي المجرد طوعياً على حقيقة الشهوانيّة. لكن الحب هو أيضاً مثالية
الطبيعة ـ الحب هو أيضاً روح، ظُرف Esprit. الحب وحده يجعل العندليب
مطربة؛ الحب وحده يعطي النبات تويجاته. وأية عجائب لا يصنعها الحب في
حياتنا المجتمعية! ما يفرّقه الإيمان، العقيدة، الرأي، يوحده الحب. بل إن الحب،
بما يكفي من خفة الدم، يماثل النبلاء العالين مع الشعب. وما قاله الصوفيون[3]
القدامى عن الإله، من أنه الكينونة الأعلى والأكثر شيوعاً، ينطبق في الحقيقة
على الحب، وأنه ليس خيالاً، حبّاً وهمياً ـ لا! حب حقيقي، حب من لحم ودم،
والذي يرتعش كقوّة عظيمة عبر جميع الكائنات الحية.

نعم، إنه لا ينطبق إلا على الحب الذي من لحم ودم، لأن هذا وحده يمكنه
أن يصفح عن الآثام التي يرتكبها اللحم والـدم. إن كينونة أخلاقيّة مجرّدة لا
يمكنها أن تغفر ما يناقض قانون الأخلاق. فذلك الذي ينكر القانون يُنكر من قبل
القانون. والقاضي الأخلاقي، الذي لا يبث الدم البشري في حكمه يدين الخاطئ
بلا هوادة، بلا رحمة. منذ ذلك الحين، إذن، يعتبر الإله كينونة تصفح عن الذنوب،
فهو يُفترض، ليس ككينونة لا أخلاقيّة فعلاً، بل كأكثر من كينونة أخلاقية ـ بكلمة
واحدة، ككينونة بشريّة. إن نفي الخطيئة أو إلغائها هو نفي الاستقامة الأخلاقية
المجردة ـ افتراض الحب، الرحمة، الحياة الحسيّة. لا! وحدها الكينونات الحسيّة،

---

(1) خطأ في الترجمة الإنكليزية.

(2) في الترجمة الإنكليزية يقال، الحب هو الكيميرا؛ والكيميرا أحد الكائنات الخرافيّة في الميثولوجيا اليونانية.

(3) في النص الألماني نقرأ Mystiker («صوفيون»)؛ في النص الإنكليزي نقرأ magies («مجوس»)!

الحيّة رحيمة. الرحمة هي عدالة الحياة الحسيّة. من هنا فالإله لا يغفر آثام البشر بوصفه إله الفهم المجرّد بل بوصفه إنساناً، بوصفه الإله الذي صار جسداً، الإله الذي يمكن رؤيته. الإله كإنسان لا يخطئ، هذا صحيح، لكنه يأخذ على عاتقه معاناة، رغبات، حاجات الكائنات الحسيّة. دم المسيح يطهّرنا من خطايانا في عيني الإله؛ إنه وحده دمه البشري الذي يجعل الإله رحيماً، يهدئ غضبه؛ أي، إن خطايانا تُغفر، ليس لأننا كينونات مجرّدة، بل مخلوقات من لحم ودم[1].{لوثر}

(1) Dieser mein Gott und Herr hat meine Natur، Fleisch und Blut an sich« genommen، wie ich habe und alles versucht und gelitten gleich wie ich، doch ohne Sünde;darum kann er Mitleiden haben mit meiner Schwachheit. Hebr. 5.« Luther. (T. XVI، S. 533.) »Wie tiefer wir Christum bringen können ins Fleisch، je besser ist es.«(Ebend.، S. 565) »Gott selbst، wenn man außer Christo mit ihm will handeln، ist er ein schrecklicher Gott. da man keinen Trost، sondern eitel Zorn und Ungnade an findet.« (T. XV، S. 298.). المرجع غير مذكور في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

3 ـ سرّ التجسّد؛ أو الإله كحب[1]، ككينونة للقلب:

إنه وعي الحب الذي يتصالح به الإنسان مع الإله، أو بالأحرى مع طبيعته الخاصة كما هي متمثلة في القانون الأخلاقي. وعي الحب الإلهي، أو ما هو الشيء نفسه، التأمل في الإله كبشر، هو سرّ التجسّد. التجسّد ليس غير الإظهار، المادي، العملي للطبيعة البشريّة للّه. الإله لم يصبح إنساناً لمصلحته الخاصّة؛ حاجة الإنسان، رغبته ـ رغبة ما تزال موجودة في الشعور الديني ـ كانت علّة التجسّد. أصبح الإله إنساناً بدافع الرحمة: وهكذا كان في نفسه إلهاً بشريّاً لتوه قبل أن يصبح إنساناً فعليّاً؛ لأنّ رغبة بشريّةً، بؤساً بشريّاً، مضى إلى قلبه. كان التجسّد دمعة التعاطف الإلهي، وهكذا فهو لم يكن سوى المقدم المرئي لكينونة تمتلك مشاعر بشريّة، ومن ثم فهي بشريّة جوهريّاً.

حين نتوقف في التجسّد لبرهة قصيرة عند حقيقة أن الإله يصبح إنساناً، يظهر بالتأكيد حدث مدهش في روعته وعدم إمكانيّة تفسيره. لكن الإله المتجسّد ليس غير إظهار واضح لإنسان مؤلّه؛ لأنّ نزول الإله إلى الإنسان مسبوق بالضرورة بتسامي الإنسان إلى الإله. كان الإنسان لتوه في الإله، كان لتوه الإله نفسه، قبل أن صار الإله إنساناً، أي، قبل أن أظهر نفسه بوصفه إنساناً. {«أوصاف كهذه كتلك التي يتحدث بها الكتاب المقدّس عن الإله كما لو أنه يتحدّث عن

(1) العنوان في النص الألماني هو Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Herzenswesen (سرّ الخلاص أو اللّه ككينونة للقلب).

إنسان، وينسب إليه كل ما هو بشري هي حلوة ومريحة جداً ـ أي، إنّه يتحدث معنا كصديق، وعن تلك الأشياء التي اعتاد البشر أن يتحدثوا واحدهم مع الآخر عنها؛ وإنّـه يفرح، يحزن، ويعاني، مثل إنسان، من أجل سرّ بشريّة المسيح المستقبليّة». ـ لوثر (Th. ii. P. 334).} كيف كان بَاستطاعة الإله أن يصبح إنساناً بغير ذلك؟ الحكمة القديمة، لا شيء يأتي من العدم ex nihilo nihil fit، قابلة للتطبيق هنا أيضاً. إن الملك الذي لا يضع رفاهية رعاياه في القلب، الذي هو، حين يجلس على عرشه، لا يعيش ذهنياً معهم في مساكنهم، الذي هو، شعورياً، ليس، كما يقول الناس، «إنساناً عاديّاً»، مثل هذا الملك لن ينزل جسدياً عن عرشه ليجعل شعبه سعيداً من خلال حضوره الشخصي. وهكذا، ألم يرتق أحد الرعايا ليصبح ملكاً قبل أن يتنازل المَلك[1] ليصبح أحد الرعايا؟ وإذا كان الرعيّة يشعر بنفسه مكرّماً ومفعماً بالسعادة من خلال الحضور الشخصي لملكه، هل هذا الشعور يشير إلى مجرّد حضور جسدي، وليس بالأحرى إلى مظهر من مظاهر التصرف، إلى الطبيعة المحبّة للبشر التي هي علّة الظهور؟ لكن ذلك الذي في حقيقة الدين هو العلة، يأخذ في وعي الدين شكل عاقبة؛ وهكذا فهنا يُجعل ارتقاء الإنسان إلى إله نتيجة لتذلل الإله أو تنازله إلى إنسان. الإله، كما يقول الدين، جعل نفسه بشراً بحيث يمكن أن يُجْعل الإنسان إلهياً {«Deus homo factus est، ut homo Deus fieret» Augustinus. Serm. Ad Pop. p 371، C. I. لكن، عند لوثر، (Th. i. P. 334)، ثمة مقطع يشير إلى العلاقة الحقيقية. عندما دعا موسى الإنسان، «صورة الإله، مثاله الإله»، فقد كان يعني بذلك، كما يقول لوثر، أنّه يلمّح بغموض إلى «أنّ الإله كان سيصبح إنساناً». وهكذا فتجسّد الإله هنا مقدّم بما يكفي من الوضوح كنتيجة لتأليه الإنسان.}

ذلك الذي هو غامض وغير مفهوم، أي، متناقض، في الاقتراح، «الإله إنسان أو يصبح إنساناً»، ينشأ فقط من المزج أو الخلط بين فكرة أو تعريفات

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

الكينونة الكونيّة، غير المحدّدة، الميتافيزيقية، مع فكرة الإله الديني، أي، شروط الفهم، مع شروط القلب، الطبيعة الانفعالية؛ خلط هو أعظم عائق في وجه المعرفة الصحيحة بالدين. لكن فكرة التجسّد في الواقع ليست أكثر من شكل إنساني لإله، الذي هو بالفعل في طبيعته، في أعمق أعماق نفسه، رحيم ومن ثمّ فهو إله بشري.

الصيغة المعطاة لهذه الحقيقة في عقيدة الكنيسة، هي أنه ليس الأقنوم person الأول في الألوهة هو الذي كان قد تجسّد، بل الأقنوم الثاني، الذي هو ممثل للإنسان في الإله وأمامه. مع ذلك فالأقنوم الثاني هو في الواقع، كما سنُظهر، الأقنوم الوحيد، الحقيقي، الأوّل في الدين. وفقط بمعزل عن هذا التمييز بين الأقنومين فإنّ الإله ـ الإنسان يظهر غامضاً، غير مفهوم، «تأمليّاً»؛ لأنّه، إذا اعتبرناه مرتبطاً به، فالتجسّد هو نتيجة ضرورية، لا، بل بديهية. من ثم، فالادعاء، أن التجسّد هو حقيقة تجريبية بحتة، والذي لا يمكن أن يُعرف إلا عن طريق الوحي بالمعنى اللاهوتي، ينم عن المادية الدينية الأكثر جدّة؛ لأن التجسّد نتيجة تقوم على فرضية مفهومة جداً. لكنه من الفساد أيضاً أن نحاول الاستدلال على التجسّد من أسس تأمليّة، أي، ميتافيزيقية، تجريدية؛ لأن الميتافيزيقيا لا تنطبق إلا على الأقنوم الأول من الإله، الذي لا يصبح متجسّداً، الذي هو ليس شخصاً دراماتيكياً. وهكذا استدلال من شأنه بالحد الأقصى أن يكون مبرّراً إذا كان من المعني به أن يستدل على نحو واع من الميتافيزيقيا على نفي الميتافيزيقيا.

هذا المثال يعرض بوضوح الفرق بين طريقة فلسفتنا وطريقة الفلسفة التأملية القديمة. الأولى لا تتفلسف فيما يتعلّق بالتجسّد، كسرّ غريب، مذهل، وفق طريقة تأمّل مبهورة بالروعة الصوفيّة؛ على العكس من ذلك، فهي تدّمر الافتراض الوهمي للسر ما فوق الطبيعي الغريب؛ إنها تنتقد العقيدة وتختزلها إلى عناصرها الطبيعية، المتأصّلة في الإنسان، إلى مبدأها الأصلي، ونقطتها المركزيّة ـ الحب.

تقدّم لنا العقيدة أمرين: الإله والحب. الإله حب[1]: لكن ماذا يعني ذلك؟ هل الإله شيء بجانب الحب؟ كينونة متميزة عن الحب؟ هل هذا كما لو قلت عن كينونة بشريّة حنونة، إنّه هو الحب نفسه؟ بالتأكيد؛ وإلا فلا بدّ لي من التخلي عن الاسم إله، الذي يعبّر عن كينونة شخصيّة خاصّة، حامل متمايز عن المحمول. وهكذا فالحب أفرِدَ شيئاً على حدة. أرسل الإله بدافع الحب ابنه المولود الوحيد. وهنا ينحسر الحب ويغرق في التفاهة في الخلفيّة المظلمة ـ الإله. يصبح مجرد صفة شخصية، مع أنها أساسية؛ وهكذا فإنه يتلقى في النظرية والشعور على حدّ سواء، موضوعياً وذاتياً على حد سواء، مرتبة المحمول ببساطة، لا مرتبة الحامل، المادّة؛ إنه ينكمش عبر الملاحظة كمكمّل، كحدث عرضي؛ ففي لحظة يقدّم نفسه لي كشيء أساسي، وفي أخرى، يختفي من جديد. يظهر الإله لي في صيغة أخرى إلى جانب صيغة الحب؛ في صيغة كلّي القدرة، قوة شديدة لا يقيدها الحب؛ قوة تشارك فيها الشياطين، وإن بدرجة أقل.

طالما لا يُعلى الحب إلى جوهر، إلى مادة، طالما يتربص هناك في خلفية الحب ذات والتي هي حتى من دون الحب شيء بنفسه، وحش غير محب، كائنٌ شيطانيٌ، الذي شخصيته، قابلة للانفصال ومنفصلة فعلياً عن الحب، تتلذذ بدماء الهراطقة والكفار ـ شبح التعصب الديني. ومع ذلك فالفكرة الأساسية للتجسّد، رغم تغلّفها بليل الوعي الديني، هي الحب. الحب دفع الإله إلى التخلي عن ألوهيته. {بهذا المعنى كان الإيمان القديم المتحمس على نحو لا هوادة فيه يحتفي بالتجسّد. «Amor triumphal de Deo {الحب انتصار الإله}»، يقول القديس برنارد. وفقط في شعور إنكار ذات حقيقي، نفي الذات للربوبية، تكمن الحقيقة، قوّة التجسّد؛ وعلى الرغم من أنّ هذا النفي الذاتي بحد ذاته مجرد تصور للمخيّلة، لأنه، وهو يُنظر إليه في وضح النهار، الإله لا ينكر نفسه في التجسّد، بل يظهر نفسه على ما هو، ككينونة بشريّة. إن الفبركات التي قدّمتها

(1) كلمة حب Liebe الألمانية يمكن أن تعني محبة أيضاً.

الأرثوذكسية العقلانية الحديثة والعقلانية التقوية بشأن التجسّد، في معارضة للمفاهيم والتعابير الحماسية للإيمان القديم، ليست جديرة بالذكر، ولا تزال أقل إثارة للجدل]. ليس بسبب ربوبيته بحد ذاتها، التي تنصّ على أنّه هو الحامل في الطرح، الإله حب، بل بسبب حبه، بسبب المحمول، فقد تخلّى عن ربوبيته؛ وهكذا فالحب أعلى سلطة وحقيقة من الإله. الحب يقهر الإله. لقد كان الحب هو الذي ضحى الإله لأجله بجلالته الإلهية. وأي نوع من الحب كان ذلك؟ غير حبنا؟ غير ذلك التي نضحي لأجله بالحياة والثروة؟ هل كان الحب لنفسه؟ لنفسه كإله؟ لا! كان حباً للإنسان. لكن أليس الحب للإنسان حباً بشرياً؟ هل يمكن أنا أحب إنساناً دون أن أحبّه بشرياً، دون أن أحبّه كما هو نفسه يحب، إذا كان يحب حقاً؟ ألن يكون الحب بخلاف ذلك حباً شيطانياً؟ الشيطان يحب أيضاً الإنسان، لكن ليس لأجل الإنسان ـ لأجله هو؛ وهكذا فهو يحب الإنسان بدافع من الأنانية، لتعظيم نفسه، لتوسيع نطاق سلطته. لكن الإله يحب الإنسان لأجل الإنسان، أي، كي يمكن أن يجعله جيداً، سعيداً، مباركاً. أليس هو يحبّ الإنسان كما يحب الإنسان الحقيقي زميله؟ هل الحب صيغة جمع؟ أليس في كل مكان هو نفسه؟ ما هي إذاً الفحوى الحقيقية غير المزيفة للتجسّد غير الحب المطلق، النقي، دون مساعد، دون تمايز بين الحب الإلهي والبشري؟ ومع أنّه ثمّة حب المصلحة الذاتية أيضاً بين الناس، يظلّ الحب البشري الحقيقي، الذي هو وحده يستحق هذا الاسم، هو الذي يملي التضحية بالنفس لأجل الآخر. من هو إذاً مخلّصنا وفادينا؟ الإله أو الحب؟ الحب؛ لأنّ الإله بوصفه الإله لا يخلّصنا، بل الحب، الذي يتجاوز الفرق بين الشخصية الإلهية والشخصيّة البشرية. كما أنكر الإله نفسه بدافع من الحب، كذلك نحن، بدافع من الحب، يجب أن ننكر الإله. لأنه إذا نحن لم نضحّ بالإله لأجل الحب، فسنضحي بالحب لأجل الإله، وعلى الرغم من محمول الحب، لدينا إلهٌ ـ الكينونة الشريرة ـ التعصب الديني.

مع ذلك، ففي حين وضّحنا هذه النواة للحقيقة في التجسّد، فقد عرضنا في الوقت نفسه العقيدة في زيفها؛ فقد اختزلنا السر الذي هو ظاهرياً ما فوق

الطبيعة وما فوق العقل إلى مجرّد حقيقة متأصلة في الطبيعة البشرية: ـ حقيقة لا تنتمي إلى الديانة المسيحية وحدها، بل، ضمنياً على الأقل، تنتمي تقريباً إلى كل دين أيضاً. لأنّ كل دين له أي مطلب بالاسم يفترض أن الإله ليس غير مبال حيال البشر الذين يعبدونه، وأنّه من ثم ما هو بشريّ ليس غريباً عليه، فإنّه، كغرض للتبجيل البشري، إله بشري. فكلّ صلاة تفصح عن سر التجسّد، كل صلاة هي في الواقع تجسيد الإله. في الصلاة أشرك الإله في محن الإنسان، أجعله مشاركاً في أحزاني ورغباتي. الإله ليس أصماً تجاه تأففي. فهو لديه الرحمة بي؛ ومن هنا فهو يُنكر عظمته الإلهية، وتساميه فوق كلّ شيء محدود وبشري؛ فهو يصبح إنساناً مع الإنسان؛ لأنه حين ينصت إلي، يسبغ رحمته علي، فهو يتأثر بمعاناتي. الإله يحب الإنسان ـ أي، الإله يعاني من الإنسان. الحب لا وجود له دون تعاطف، والتعاطف لا وجود له دون معاناة مشتركة. هل لديّ أي تعاطف مع كينونة دون شعور؟ رقم 1 أنا أشعر فقط حيال ذلك الذي يمتلك شعوراً، فقط نحو ذلك الذي يشارك بطبيعتي، الذي أنا نفسي أعاني معاناته. التعاطف يفترض الطبيعة مثيلة. التجسّد، العناية الإلهيّة، الصلاة، هي التعبير عن هذه التماثل بالطبيعة في الإله والإنسان.

الحقيقة أن اللاهوت، الذي ينشغل بالسمات الميتافيزيقية من أبدية، لا مشروطيّة، لا تبدليّة، والتجريديات المثيلة، التي تعبر عن طبيعة الفهم ـ ينكر اللاهوت إمكانية أن على الإله أن يعاني، لكن في قيامه بذلك فإنه ينفي حقيقة الدين.

{يلجأ القديس برنارد إلى لعب بالكلام سفسطائي ساحر: ـ « Impassiblis est Deus، sed non incompassibilis، cui proprium est misereri semper et parcere.»:لا يمكن لله أن يعاني، لكنه يعاني مع، فطبيعته وصفته تتميزان بالرحمة والتساهل أبداً». ـ (Sup. Cant. Sermo 26.) كما لو أن التعاطف ليس: معاناة ـ معاناة الحب، في الحقيقة، هي معاناة القلب. لكن ما لا الذي يعاني إن

لم يكن قلبك المتعاطف؟ لا حب، لا معاناة. المادة، مصدر المعاناة، هي القلب العالمي، الرباط المشترك عند كل الكائنات}.

لأنّ الدين ـ الإنسان المتدين في فعل التقوى يعتقد بتعاطف حقيقي للكينونة الإلهية مع معاناته ورغباته، يعتقد أنّ إرادة الإله يمكن تحديدها من خلال حماس الصلاة، أي، من خلال قوة الشعور، يعتقد بإنجاز حالي، حقيقي لرغبته، ينجم عن الصلاة. الإنسان المتدين حقاً يعزو دون تردد مشاعره الخاصة إلى الإله؛ الإله بالنسبة له قلب حسّاس لكل ما هو بشريّ. القلب لا يمكن أن يرهن ذاته إلا للقلب؛ الشعور لا يمكن أن يلجأ إلا إلى الشعور؛ إنه يجد العزاء في ذاته، في طبيعته وحدها.

إن الفكرة القائلة إن إنجاز الصلاة كان قد حُدّد منذ الأزل، إنه مدرج أصلاً في خطة الخلق، هي قصة خيالية فارغة، سخيفة من وضع شكل آلي للفكر، الذي يتناقض بالمطلق مع طبيعة الدين. يقول لافاتار، في أحد المواضع، وعلى نحو صحيح تماماً بحسب المشاعر الدينية، «نحن بحاجة لإله اعتباطي». إلى جانب ذلك، حتى وفقاً لهذه الرواية الخياليّة، فالإله بقدر ما هو كينونة محددة من قبل الإنسان، بقدر ما هو في الإنجاز الحالي، الحقيقي المترتب على قوة الصلاة؛ والفرق الوحيد هو أنّ التعارض مع اللاتبدليّة واللامشروطية للّه ـ الذي يشكّل العقبة ـ يُرمى خلفاً في المسافة الخادعة للماضي أو للخلود. سواء ما إذا الإله قرّر الإيفاء بصلاتي الآن، تقديمها على الفور، أو ما إذا كان قد بتّ فيها منذ فترة طويلة، فالأمران في الأساس هما الشيء ذاته.

إن أكثر الأمور لا منطقية هو رفض فكرة إله يمكن تحديده من بالصلاة، أي، بقوة الشعور، كفكرة تجسيمية تافهة. وإذا ما اعتقدنا بكينونة هي غرض للتبجيل، غرض للصلاة، غرض للمودة، وهي مرتبطة بالعناية الإلهية، والتي تُعنى بالإنسان ـ في عناية إلهيّة، والتي هي غير متصوّرة من دون حب ـ في كينونةٍ هي حب، حافزها على العمل هو الحب؛ نحن نعتقد أيضاً بكينونة لديها قلب بشري، إن

لم يكن تشريحياً، فهو مع ذلك نفسيّاً. العقل الديني، كما قيل، يضع كل شيء في الإله، باستثناء ذلك وحده الذي هو يحتقره. المسيحيون بالتأكيد لم يطلقوا على إلههم الصفات التي تتناقض مع الأفكار الأخلاقية الخاصة بهم، لكنهم أسبغوا عليه، دون تردّد، وبحكم الضرورة، مشاعر الحب، الرحمة. والحب الذي يضعه العقل الديني في الإله ليس وهمياً، حبّاً متخيلاً، بل حبّ واقعي، حقيقي. الإله يُحَب ويحب أيضاً؛ الحب الإلهي هو مجرّد حبّ بشري صُيّر موضوعياً، في تأكيده لذاته. في الإله يُمتصّ الحب في ذاته بوصفه حقيقته المطلقة الخاصّة.

قد يعترض بعضهم على المعنى الذي يُعزا هنا للتجسّد، بأنّ التجسّد المسيحي خاص تماماً، بأنّه على الأقل مختلف (الذي هو صحيح تماماً في سمات بعينها، كما سيتوضح لاحقاً) عن تجسّدات الآلهة الوثنية، سواء اليونانية أو الهندية. وهذه الأخيرة مجرّد نتاجات للبشر أو البشر المؤلّهين؛ إنما في المسيحية تُعطى فكرة الإله الحقيقي؛ وهنا اتحاد الطبيعة الإلهية مع البشرية تبدو مهمة وتأمليّة أولاً. المشتري يحول نفسه إلى ثور؛ التجسّدات الوثنية هي مجرد خيالات. في الوثنية ليس هناك في طبيعة الإله أكثر مما في إظهاره التجسّدي؛ في المسيحية، بالمقابل، إنه الإله، وهو كينونة منفصلة، ما فوق بشريّة، التي تظهر كإنسان. لكن هذا الاعتراض يُدحض بالملاحظة التي قدّمت للتو، بأنه حتى فرضية التجسّد المسيحي تتضمن على الطبيعة البشرية. الإله يحب الإنسان. علاوة على ذلك الإله له ابن؛ الإله أب؛ العلاقات الإنسانية غير مستثناة من الإله؛ الإنسان ليس بعيداً من الإله، وليس مجهولاً من قبله. وهكذا فهنا أيضاً ليس ثمة في طبيعة الإله ما هو أكثر مما في الإظهار التجسّدي لله. في التجسّد يعترف الدين فقط، أن ما هو منعكس على ذاته، كلاهوت، لن يسمح به؛ أي أن الإله كائن بشري بالكامل. التجسّد، سرّ «الإله ـ الإنسان»، ليس من ثم تركيباً غامضاً لمتناقضات، ليس حقيقة اصطناعية، كما تنظر إليه الفلسفة الدينية التامليّة، لأنها تمتلك متعة خاصة في التناقض؛ بل هو حقيقة تحليلية ـ كلمة بشريّة بمعنى بشري. إذا كان ثمة تناقض هنا، فهو يتوضّع أمام التجسّد

وخارجه؛ في اتحاد العناية، الحب، مع الإله؛ لأنه إذا كان حباً حقيقياً، فهو لا يختلف جوهرياً عن حبنا ـ لا يوجد سوى حدودنا التي يجب التغاضي عنها؛ ومن ثم فالتجسّد هو فقط التعبير الصريح الأقوى، الأعمق، الأوضح عن هذه العناية، هذا الحب. الحب لا يعرف كيف يجعل غرضه أكثر سعادة إلا بإبهاجه بحضوره الشخصي، بجعله ذاته مرئيّة. أن ترى فاعل الخير غير المرئي وجهاً لوجه هي الرغبة الأشد حماسة للحب. أن ترى هو فعل إلهي. السعادة تكمن في الرؤية المجردة للحبيب. النظرة هي يقينية الحب. والتجسّد ليس له أهمية أخرى، أي تأثير آخر، غير التيقن الأكيد من حب الإله للإنسان. الحب يبقى، لكن التجسّد على الأرض يرحل: كان الظهور محدّداً بالزمان والمكان، ولم يصل إلا إلى القلّة القليلة؛ لكن الجوهر، الطبيعة التي تجلّت، أبدية وعالميّة. لا يعود بوسعنا أن نعتقد في الإظهار لأجل الإظهار ذاته، بل فقط لأجل الشيء الذي تمّ إظهاره؛ لأنه بالنسبة لنا لا يتبقى ثمة وجود آني بل وجود هذا الحب.

إن الدليل الأوضح، والأصعب دحضاً على أنّ الإنسان في الدين يفكّر بنفسه كغرض للكائن الإلهي، كهدف للفعالية الإلهية، وأنه بالدين من ثم يمتلك علاقة فقط بطبيعته الخاصة، فقط بنفسه ـ الدليل الأوضح، والأصعب دحضاً على هذا هو حب الإله للإنسان، أساس الدين ونقطته المركزية. الإله، من أجل الإنسان، يفرغ نفسه من ربوبيته، يضع الربوبية جانباً. وهنا يكمن تأثير المُسامي للتجسد؛ فالكينونة العليا، الكاملة تَذلّ، تواضع نفسها من أجل الإنسان. ومن هنا ففي الإله أتعلّم تقدير طبيعتي الخاصة؛ أنا أمتلك قيمة في نظر الإله؛ الأهمية الإلهية لطبيعتي تصبح واضحة بالنسبة لي. كيف يمكن لقيمة الإنسان أن يعبّر عنها بقوة أكبر مما لو أنّ الإله، لأجل الإنسان، صار إنساناً، حين يكون الإنسان هدفاً، غرضاً للحب الإلهي؟ حب الإله للإنسان هو شرط أساسي للكائن الإلهي: الإله هو الإله الذي يحبني - يحب الإنسان بشكل عام. هنا يكمن التوكيد، الشعور الأساسي للدين. حب الإله يجعلني أحب؛ حب الإله للإنسان هو علة حب الإنسان لله. الحب الإلهي يسبّب، يوقظ الحب البشري. «نحن نحب الإله لأنه أحبّنا أولاً».

ماذا، إذن، أنا أحب في الإله؟ الحب: الحب للإنسان. لكن عندما أحب وأعبد الحب الذي به يحب الإله الإنسان، ألست أحب الإنسان؛ أليس حبي لله، ولو أنه بشكل غير مباشر، حباً للإنسان؟ حين يحب الإله الإنسان، أليس الإنسان، إذن، جوهر الإله بالذات؟ وذلك الذي أحب، أليس هو كينونتي الأعمق؟ هل لدي قلب حين لا أحب؟ الحب رقم (1) هو فقط قلب الإنسان. لكن ما هو الحب من دون شيء يُحَب؟ وهكذا فإنّ ما أحب هو قلبي، جوهر كينونتي طبيعتي. لماذا يحزن الإنسان، لماذا يفقد متعته في الحياة حين يفقد الغرض المحبوب؟ لماذا؟ لأنه مع الغرض المحبوب فَقَد قلبه، نشاط عواطفه، مبدأ الحياة. وهكذا فحين يحب الإله الإنسان، فالإنسان هو قلب الإله ـ رفاهية الإنسان شغله الأعمق. وحين يكون الإنسان، إذن، غرض الإله، أليس الإنسان، في الإله، غرضاً لنفسه؟ أليس محتوى الطبيعة الإلهية الطبيعة البشرية؟ حين يكون الإله هو الحب، أليس المضمون الأساسي لهذا الحب هو الإنسان؟ أليس حب الإله للإنسان ـ أساس الدين ونقطته المركزية ـ حب الإنسان لنفسه صُيّر غرضاً، مُفكّراً به كأعلى حقيقة موضوعية، كأعلى كينونة للإنسان؟ أليس الطرح، «الإله يحب الإنسان» مسألة شرقيّة (الدين شرقي أساساً)، وهو ما يعني بكلام صريح، الأعلى هو حب الإنسان؟

الحقيقة التي اختزلنا إليها، عن طريق التحليل، سرّ التجسّد هنا، كان قد تم الاعتراف بها حتى في الوعي الديني. وهكذا فلوثر، على سبيل المثال، يقول، «ذلك الذي يستطيع حقاً تصوّر شيءٍ كهذا (أي، تجسّد الإله) في قلبه، ينبغي له، من أجل الجسد والدم الذي يجلس على يمين الإله، أن يحمل الحب إلى كل جسد ودم هنا على الأرض، ولا يكون قادراً على أن يغضب أكثر من أي إنسان على الإطلاق. يجب أن تملأ الرجولة اللطيفة للمسيح إلهنا بلمحة كلّ القلوب فرحاً، بحيث لا يعود بإمكان المزيد من الفكر الغاضب، غير الودي، أن يأتي إطلاقاً ـ نعم، على كل إنسان، بدافع فرح عظيم، أن يكون رقيقاً مع زميله لأجل ذلك الذي هو جسدنا ودمنا. هذه الحقيقة تنقلنا إلى فرح كبير وأمل هنيّ بأننا من ثم كُرّمنا فوق جميع المخلوقات، حتى فوق الملائكة، بحيث يمكننا أن

نتباهى بحقيقة، أن جسدنا ودمنا يجلس على يمين الإله ويحكم في كل مكان. شرف كهذا لا يحظى به مخلوق، ولا حتى الملاك. يجب أن يكون هذا فرناً والذي يصهرنا جميعاً في قلب واحد، ويجب أن يخلق مثل هذا الحماس فينا نحن البشر فيكون علينا أن نحب بحرارة واحدنا الآخر». لكن ذلك الذي في حقيقة الدين هو جوهر القصة الخرافيّة، الشيء الرئيس، بالنسبة للوعي الديني هو فقط مغزى القصّة الخرافيّة، شيء فرعي.

4 ـ سرّ الإله المُعاني

شرط أساسي للمتجسّد، أو، ما هو الشيء نفسه، الإله البشري، أي، المسيح، هو الآلام. الحب يشهد هو نفسه من خلال الآلام. وجميع الأفكار والمشاعر التي ترتبط مباشرة مع المسيح تركز أنفسها في فكرة الآلام. الإله كإله هو خلاصة الكمال البشري كله؛ الإله كمسيح هو خلاصة البؤس البشري كله. لقد احتفل الفلاسفة الوثنيون بنشاط العقل، خاصّة النشاط العفوي، وذلك باعتباره الأعلى، الإلهي؛ أمّا المسيحيون فقد كرّسوا السلبية، حتى وضعوها في الإله. إذا كان الإله بوصفه actus purus {نشاطاً صرفاً}، هو إله الفلسفة التجريدية؛ لذلك، من ناحية أخرى، فالمسيح، إله المسيحيين، هو الـpassio pura {الآلام الصرفة}، المعاناة الصرفة ـ أعلى الفكر الميتافيزيقي، être suprême {الكينونة العليا} للقلب. لأنه ما الذي يترك انطبعاً على القلب أكثر من المعاناة؟ خصوصاً معاناة الذي يُعتبر في نفسه خالياً من المعاناة، متعال فوقها؛ معاناة البريء، الذي يتحمّل فقط لأجل خير الآخرين، معاناة، الحب ـ التضحية بالنفس؟ لكن للسبب نفسه فإن تاريخ آلام المسيح هو التاريخ الذي يؤثر بأعمق ما يمكن في قلب الإنسان، أو دعونا بالأحرى نقول القلب بشكل عام ـ لأنه سيكون خطأ مضحكاً في الإنسان أن يحاول تصّور أي قلب غير البشري ـ يعقب ذلك ما لا يمكن إنكاره من أنّ لا شيء آخر معبّر عنه في ذلك التاريخ، لا شيء آخر يُصار غرضاً فيه، إلا طبيعة القلب ـ أنه ليس من اختراع الفهم أو المَلَكة الشعرية، بل القلب. القلب، مع ذلك، لا يخترع بالطريقة ذاتها التي للخيال الحر أو العقل؛ إن لديه علاقة سلبيّة، تقبلية، لما ينتجه. فكل ذلك الذي ينبثق عنه يبدو له معطى من خارجه، يأخذه بالعنف،

يعمل بقوة ضرورة لا تقاوم. القلب ينتصر، يقهر الإنسان؛ هو الذي يُستحوذ عليه مرة في سلطته كما لو كان من قبل شيطانه، من قبل إلهه. لا يعرف القلب إلهاً آخر، لا كينونة أكثر امتيازاً، غير ذاته، غير إله الذي قد يكون اسمه في الحقيقة شيئاً آخر، لكن طبيعته، جوهره هي طبيعة القلب. ومن القلب، من الدافع الداخلي لفعل الخير، للعيش والموت من أجل الإنسان، من الفطرة الإلهية بفعل الخير التي ترغب في جعل الكل سعداء، ولا تستثني أحداً، ولا حتى الأكثر نبذاً وحقارة، من الواجب الأخلاقي بفعل الخير بأعلى معنى، ومع صيرورتها ضرورة داخليّة، أي، حركة للقلب ـ من الطبيعة البشرية، لذلك، مع كشفها عن نفسها من خلال القلب، يثب ما هو الأفضل، ما هو صحيح في المسيحية ـ جوهرها المنقى من العقائد والتناقضات اللاهوتية.

لأنه وفقاً للمبادئ التي وضعناها للتو، فذلك الذي في الدين هو المسند علينا أن نجعله المسند إليه، وذلك الذي في الدين هو المسند إليه علينا أن نجعله المسند، وهكذا ستُعكس أقوال الدين؛ وبهذه الوسيلة نصل إلى الحقيقة. الإله يعاني ـ المعاناة هي المسند ـ لكن بالنسبة للناس، للآخرين، وليس بالنسبة لنفسه. ماذا يعني ذلك بكلام صريح؟ لا شيء غير هذا: أن تعاني من أجل الآخرين هو إلهي؛ والذي يعاني من أجل الآخرين، الذي يهب حياته لهم، يتصرّف إلهياً، هو إله بالنسبة للبشر.

{الدين يتحدث بالأمثال. الأمثال هي قانون الدين. ما فعله المسيح شرع. تألّم المسيح من أجل الآخرين؛ لذلك، علينا أن نحذو حذوه. «Quae necessitas fuit ut sic exinaniret se، sic humiliate se، sic abbreviaret se Dominus majestatis; nisi ut vos similiter ficiatis?»: هـذه كانت ضرورة بأن تواضع بنفسه هكذا، بحيث أنكم أنتم تتواضعون بأنفسكم، وهكذا سيختصر الربّ من عظمته؛ أفلا ترغبون أنتم بفعل ذلك[1]؟ برناردوس (في Die nat. Domini).

(1) في النص الألماني؛ يقال: «Nur darum mußte sich der Herr so entleeren، so

علينا أن نثابر في النظر في أمثولة المسيح.... وذلك من شأنه أن يدفعنا ويحرّضنا، حتى نتمكن من قلوبنا أن نساعد الآخرين ونخدمهم عن طيب خاطر، على الرغم من أنه قد يكون صعباً، وعلينا أن نعاني بسببه». ـ لوثر (Th. xv. p. 40).} مع ذلك، فآلام المسيح، لا تمثّل فقط المعاناة، الأخلاقية، الطوعية، معاناة الحب، قوة التضحية بالنفس من أجل خير الآخرين؛ إنها تمثّل أيضاً المعاناة بحد ذاتها، المعاناة بقدر ما هي تعبير عن الـ passibility[1] بشكل عام. قليل ما يكون الدين المسيحي ما فوق بشري حتى أنّه يكرّس بالضعف البشري. فالفيلسوف الوثني، عند سماعه أخبار وفاة طفله، يصيح: «أعرف أنه كان فانياً». المسيح، على العكس من ذلك ـ على الأقل في الكتاب المقدّس ـ يذرف الدموع على موت إليعازر، موت كان مع ذلك يعرف أنه مجرّد موت ظاهري. وفي حين يتجرّع سقراط كأس السم بنفس لا تتزعزع، يصيح المسيح، «إذا كان ذلك ممكناً، أبعد هذه الكأس عني»[2]. المسيح في هذا الصدد هو الاعتراف الذاتي بالإحساس البشري. في معارضته للمبدأ الوثني، وعلى وجه الخصوص المبدأ الرواقي، بطاقته القوية المتعلّقة بالإرادة والاكتفاء الذاتي، يضمّن المسيحي الوعي بحساسيته وقابليته للتأثّر الخاصتين في وعي الإله؛ فهو يجده في الإله، إن لم يكن فقط ضعفاً آثماً، غير منكر، غير مدان.

أن تعاني هي الوصية العليا في المسيحية ـ تاريخ المسيحية هو تاريخ آلام

---

erniedrigen، so verkleinern، damit Ihr es ebenso machtet.: السبب الأوحد أنه كان على الربّ أن يفرغ ذاته، أن يذلّ ذاته، أن يقلّص ذاته، هو أن تفعلوا أنتم ذلك أيضاً ـ مترجم!

(1) مبدأ في اللاهوت، فأن تكون«passible» يعني أن تكون «قادراً على الشعور، خاصّة المعاناة». وحين يتحدثّ اللاهوتيون عن «passibility» الإله مقابل عدم «passibility» لديه، فهم إنما يشيرون إلى إمكانيته في التجاوب شعورياً مقابل ما يبدو أنه عدم تعاطف مع مخلوقاته ـ مترجم!

(2) «في إنجيل متى، نقرأ: «يَا أَبَتَاهُ، إِنْ لَمْ يُمْكِنْ أَنْ تَعْبُرَ عَنِّي هذِهِ الْكَأْسُ إِلاَّ أَنْ أَشْرَبَهَا، فَلْتَكُنْ مَشِيئَتُكَ» (39:26)؛ وفي إنجيل مرقس، نقرأ: «يَا أَبَا الآبُ، كُلُّ شَيْءٍ مُسْتَطَاعٌ لَكَ، فَأَجِزْ عَنِّي هذِهِ الْكَأْسَ. وَلكِنْ لِيَكُنْ لاَ مَا أُرِيدُ أَنَا، بَلْ مَا تُرِيدُ أَنْتَ» (36:14)؛ وفي إنجيل لوقا، يقال:«يَا أَبَتَاهُ، إِنْ شِئْتَ أَنْ تُجِيزَ عَنِّي هذِهِ الْكَأْسَ. وَلكِنْ لِتَكُنْ لاَ إِرَادَتِي بَلْ إِرَادَتُكَ» (42:22) ـ مترجم!

المسيح للبشريّة. في حين يختلط هتاف اللذة الحسيّة بين الوثنيين مع عبادة الآلهة، فبين المسيحيين، ونعني بالطبع المسيحيين القدماء، يُخدم الإله مع التنهدات والدموع. لكن حيثما تكون أصوات اللذة الحسية جزءاً من العبادة cultus[1]، فإنّ إلهاً حسياً، إله حياة، هو الذي يُعبد، مثلما أنّ صيحات الفرح هذه ليست في الواقع سوى تعريف رمزي لطبيعة الآلهة التي تعتبر هذا الابتهاج مقبولاً؛ كذلك أيضاً فتنهدات المسيحيين هي النغمات التي تنطلق من النفس الأعمق، الطبيعة الأعمق لإلههم. الإله الذي تعبّر عنه العبادة cultus، سواء أكان هذا خارجياً، أو، كما هي الحال مع المسيحيين، عبادة روحية تتوجه نحو الداخل ـ لا إله اللاهوت السفسطائي ـ هو الإله الحقيقي للإنسان. لكن المسيحيين، ونحن نعني بالطبع المسيحيين القدماء، كانوا يعتقدون أنهم كانوا يقدّمون أرفع تكريم لإلههم من خلال الدموع، دموع التوبة والتوق. وهكذا فالدموع هي قطرات عاكسة للنور تعكس طبيعة إله المسيحي. ولكن الإله الذي يشكّل البكاء متعته، لا يعبّر عن شيء غير طبيعة القلب. والحقيقة أن نظرية الدين المسيحي تقول: فعل المسيح كل شيء لأجلنا، فقد افتدانا، وصالحنا مع الإله؛ ومن هنا يمكن استخلاص الاستنتاج: دعونا نكون بعقل ومزاج مبتهجين؛ لماذا يتعين علينا أن نتعب أنفسنا بكيفية مصالحة أنفسنا مع الإله؟ نحن متصالحون بالفعل. لكن التوتر غير الكامل الذي يُعبّر فيه عن حقيقة المعاناة يقدّم انطباعاً أعمق، أكثر دواماً، من التوتر الكامل الذي يعبّر عن حقيقة الفداء. الفداء هو فقط النتيجة للمعاناة؛ المعاناة هي سبب الخلاص. من هنا فالمعاناة تضرب جذوراً أعمق في المشاعر؛ المعاناة تجعل نفسها غرضاً للمحاكاة؛ ـ ليس كذلك الفداء.إذا كان الإله نفسه قد عانى لأجلي، فكيف يمكن لي أن أكون بهيجاً، كيف يمكن أن أسمح لنفسي بأيّ فرح، على الأقل في هذه الأرض الفاسدة، والتي كانت مسرحاً لمعاناته؟ هل ينبغي لي أن أحقّق نتائج أفضل من الإله؟ هل لا ينبغي علي، من

(1) الكلمة اللاتينية يمكن أن تعني ديانة بالمعنى الأقرب إلى السلبي، ويمكن أن تعني عبادة - مترجم!

ثم، أن أجعل معاناته معاناتي؟ أليس ما يفعله الإله، ربّي، ليس النموذج الخاص بي؟ أم أنّ عليّ أن أشارك فقط في الربح وليس في التكلفة أيضا؟ هل أعرف فقط أنه افتداني؟ ألست لا أعرف أيضاً تاريخ معاناته؟ هل ينبغي لذلك أن يكون غرضاً لذكرى باردة بالنسبة لي، أو حتى غرضاً للبهجة، لأنه كان قد اشترى خلاصي؟ من يمكنه أن يعتقد ذلك ـ من يمكنه أن يرغب بأن يُعفى من معاناة إلهه؟

الدين المسيحي هو دين المعاناة. {«أفضل لك أن تعاني من الشر على أن تفعل الخير». ـ لوثر (Th. iv. s. 15)} إن صور المصلوب التي ما تزال تقابلنا في جميع الكنائس، لا تمثّل المسيح المخلص، بل فقط المسيح المصلوب، المعاني. وحتى عمليات صلب الذات بين المسيحيين هي، من منظور علم النفس، نتيجة عميقة الجذور لآرائهم الدينية. كيف لا يجب على الذي يضع في ذهنه دائماً صورة المصلوب، أن ينكمش مطولاً عن الرغبة بصلب نفسه أو غيره؟ لدينا على الأقل مذكرة جيدة على هذا الاستنتاج حيث نجد توبيخ أوغسطينوس وغيره من آباء من الكنيسة للدين الوثني، بأن الصور الدينية الفاجرة للوثنيين كانت تثير الفجور وترخص به.

الإله يعاني، يعني في الحقيقة لا شيء غير أنّ: الإلهِ قلب. القلب هو المصدر، المركز لكلّ المعاناة. كينونةٌ من دون معاناة هي كينونة بلا قلب. من هنا فسرّ الإله المعاني هو سر الحساسيّة الشعوريّة. الإله المعاني هو إله شعوري، حساس. لكن الافتراض: الإله كينونة شعوريّة هو فقط التلميح periphrase الديني للافتراض: الشعور مطلق، إلهي في طبيعته.

يمتلك الإنسان الوعي ليس فقط بمصدر النشاط، بل أيضاً بمصدر المعاناة نفسه. أنا اشعر؛ وأنا أشعر شعوراً (ليس مجرد إرادة وفكرة، واللتين هما في كثير من الأحيان مجرّد معارضين لي ولمشاعري)، بوصفه ينتمي إلى كينونتي الجوهرية، وعلى الرغم من أنه مصدر كل المعاناة والأحزان، بوصفه قدرة وكمال مجيدين، إلهيين. ماذا سيكون الإنسان دون شعور؟ إنه القوة الموسيقية في الإنسان. لكن ماذا يمكن أن يكون الإنسان من دون موسيقى؟ تماماً مثلما إنسان

لديه مَلَكة موسيقية ويشعر داخله بضرورة التنفيس عن مشاعره في أغنية؛ كذلك، من خلال ضرورة مثيلة، فهو في تنهدات الدين ودموعه تتدفق منه طبيعة المشاعر باعتبارها طبيعة موضوعيّة، إلهية.

الدين هو الطبيعة البشرية معكوسة، منعكسة في مرآة ذاتها. ذلك الذي يوجد لديه بالضرورة متعة، فرحاً في ذاته، يحب ذاته، ويحب ذاته على نحو مبرّر؛ فالإلقاء باللائمة عليه لأنه يحب ذاته هو كمن يوبّخه لأنه يتواجد. أن توجد يعني أن تؤكّد ذاتك؛ أن تثبت ذاتك، أن تحبّ ذاتك؛ ومن يعتبر أن الحياة بالنسبة له مرهقة إنما هو يخلّص ذاته منها. من هنا، فحيثما لا يكون الشعور منتقص القدر ومقموعاً، كما هي الحال مع الرواقيين، حيثما يكون الوجود ممنوحاً له، هناك أيضاً سلطة وأهمية دينيتان تُعطيان له، هناك أيضاً يتعالى بالفعل إلى تلك المرحلة التي يمكن له فيها أن يعكس ذاته في المرآة وينعكس بذاته، في ما يمكن أن يسقط[1] صورته الخاصّة كإله. الإله هو مرآة الإنسان.

ذلك الذي له قيمة أساسية للإنسان، الذي هو يعتبره الكمال، الممتاز، الذي فيه لديه فرح حقيقي ـ ذلك وحده هو الإله بالنسبة له. إذا بدا الشعور بالنسبة لك سمة مجيدة، فهو من ثم، بحد ذاته، سمة إلهية بالنسبة لك. لذلك، فالإنسان الحسّاس، الشعوري يؤمن فقط بإله حساس شعوري، أي، أنه يؤمن فقط بحقيقة وجوده وطبيعته الخاصين، لأنه لا يستطيع أن يؤمن بشيء غير المنطوي ضمن طبيعته الخاصة. إيمانه هو الوعي بذلك الذي هو مقدس بالنسبة له؛ لكن وحده المقدس للإنسان هو ذلك الذي يتموضع في أعمق أعماقه، الذي هو الأكثر خصوصية له، أساس فردانيته وجوهرها. بالنسبة لإنسان شعوري فإله دون شعور هو إله فارغ، تجريدي، سلبي، أي، عدم؛ لأن ذلك المرغوب بالنسبة له هو الثمين والمقدّس للإنسان. الإله بالنسبة للإنسان هو الكتاب العادي الذي يسجّل عليه أرفع مشاعره وأفكاره، شجرة الأنساب التي تُدخل فيها أقدس الأسماء وأعزها بالنسبة له.

---

(1) من الإسقاط، لا السقوط. مترجم!

إنها علامة على طبيعة خيرة عديمة التمييز، غريزة أنثوية، أن نجمع مع بعضه ومن ثم الحفاظ بعناد على كل ما جمعناه، لا نعهد بأي شيء لموجات النسيان، لفرصة الذاكرة، باختصار أن لا نثق بأنفسنا ولا نتعلّم أن نعرف ما له قيمة حقاً بالنسبة لنا. المفكر الحر عرضة لخطر حياة ماجنة، غير منظّمة. الرجل المتدين الـذي يربط جميع الأشياء بشيء واحـد، لا يفقد نفسه في الحسيّة؛ لكن لذلك السبب فهو عرضة لخطر اللاليبرالية، خطر الأنانية والجشع الروحانيين. لذلك، بالنسبة للرجل المتدين على الأقل، يظهر الرجل غير المتدين أو المعادي للدين غير منضبط بقانون، اعتباطياً، متعجرفاً، تافهاً؛ ليس لأن ذلك الذي هو مقدس بالنسبة للأول ليس بحدّ ذاته مقدسّاً أيضاً بالنسبة للأخير، بل فقط لأن ذلك الذي يضعه الإنسان المعادي للدين في رأسه فحسب، يضعه الإنسان المتديّن خارج نفسه وفوقها كغرض، ومن ثمّ يقرّ في نفسه بعلاقة خضوع شكلاني. الإنسان المتديّن الذي يمتلك كتاباً عادياً، نواة للتجميع، لديه هدف، ووجود هدف عنده يجعله يقف على أرض راسخة. ليس مجرد إرادة بحدّ ذاتها، ليس معرفة غامضة ـ فقط نشاط بهدف، والذي هو اتحاد النشاط النظري والعملي، يعطي الإنسان أساساً ودعماً أخلاقيين، أي، شخصية. لذلك، على كل إنسان أن يضع أمامه إلهاً، أي، هدفاً، غرضاً. الهدف هو الدافع الواعي، الطوعي، لمحة عبقرية، بؤرة معرفة الذات ـ وحدة المادي والروحي في الإنسان الفرد. إن الذي لديه هدف لديه قانون فوقه؛ إنه ليس مجرّد يوجّه نفسه؛ إنّه يُوَجَّه. من ليس لديه هدف، ليس لديه وطن، لا حَرَم مقدّس؛ اللاهدفية هي أعظم أشكال التعاسة. وحتى الذي لديه أهداف عامّة فإنه يكون أفضل، على الرغم من أنه قد لا يكون أفضل، من الذي لا هدف لديه. هدف يضع حدوداً؛ لكنها حدود هي أدلاء الفضيلة. وذلك الذي لديه هدف، هدف والذي هو بحد ذاته صحيح وضروري، يكون لديه، eo ipso {بذلك الشيء بالذات}، دين، وإن لم يكن بالمعنى الضيق للتقوى العمومية، مع ذلك ـ وهذه هي النقطة الوحيدة التي يتعين النظر فيها ـ بمعنى العقل، بمعنى، الحب الحقيقي الوحيد، الشمولي.

5 ـ سرّ الثالوث ووالدة الإله

حين يكون الإله دون شعور، دون قدرة على المعاناة، لن يكون كفؤاً لإنسان بوصفه كينونة حساسة معانية، ولن يكون إلهاً بشعور فقط، إلهاً بلا ذكاء ولا إرادة. فقط الكينونة التي تحتوي في داخلها الإنسان بكليته يمكن أن ترضي الإنسان بكليته. وعي الإنسان لذاته في كليته هو وعي الثالوث. الثالوث يحوك معاً الصفات أو القوى التي كانت تعتبر من قبل كلاً على حدة ضمن وحدة، ويختزل من ثم كينونة الفهم الشموليّة، أي، الإله كإله، إلى كينونة خاصّة، مَلَكة خاصة.

وإن أي لاهوت يسمّى على أنّه الصورة، الشَبَه طبق الأصل للثالوث، يجب أن نأخذه على أنه الشيء في ذاته، الجوهر، النموذج البدئي، الأصل؛ وبهذه الوسيلة نحلّ اللغز. ما يسمّى بالصور التي تم السعي من خلالها لتوضيح الثالوث، وجعله مفهوماً، هي أساساً: العقل، الفهم، الذاكرة، الإرادة، الحب ـ mens، intellectus، memoria، voluntas، amor or caritas {العقل، الفكر، الذاكرة، الإرادة، الحب أو المحبة}.

الإله يفكّر، الإله يحب؛ علاوة على ذلك، الإله يفكّر، الإله يحب نفسه؛ الغرض المُفكّر به، المعروف، المحبوب، هو الإله نفسه. موضوعية الوعي الذاتي هي أول شيء نلتقي به في الثالوث. يفرض الوعي الذاتي نفسه بالضرورة على الإنسان كشيء مطلق. الوجود بالنسبة له أمر واحد مع الوعي الذاتي؛ الوجود مع الوعي الذاتي بالنسبة له هو وجود ببساطة. حين لا أعرف أني موجود، فكّه سيّان سواء أكنت موجوداً أم غير موجود. الوعي الذاتي هو بالنسبة للإنسان -

هو، في الواقع، بذاته ـ مطلق. إله لا يعرف وجوده الخاص، إله دون وعي، ليس إلهاً. الإنسان لا يمكنه تصوّر نفسه دون وعي؛ من هنا لا يمكنه تصوّر الإله دونه. الوعي الذاتي الإلهي ليس غير الوعي بالوعي باعتباره جوهراً مطلقاً أو إلهياً.

لكن هذا التفسير ليس بأي حال من الأحوال شاملاً. على العكس من ذلك، سيتوجب علينا أن نواصل بشكل تعسفي جداً إذا سعينا إلى اختزال سر الثالوث وتحديده بالفرضية الموضوعة للتو. فالوعي، الفهم، الإرادة، الحب، بمعنى الجواهر أو الصفات المجردة، إنما تنتمي فقط إلى الفلسفة المجردة. لكن الدين هو وعي الإنسان لنفسه في كليته العيانية، أو المعاشة، التي تتواجد فيها هوية الوعي الذاتي كوحدة مثقلة بالمعاني، كاملة للأنا والأنت.

الدين، على الأقل المسيحي، هو تجريد عن العالم؛ الاستبطان ينتمي إلى طبيعته. الإنسان المتديّن يعيش حياة منسحبة من العالم، مخبأة في الإله، لكنها مع ذلك، خالية من الفرح الدنيوي. إنّه يفصل نفسه عن العالم، ليس فقط بالمعنى العادي، الذي ينصّ على أنّ إنكار العالم يخصّ كل إنسان حقيقي، جدّي، بل أيضاً بالمعنى الأوسع الذي يعطيه العلم للكلمة، عندما تطلق على نفسها اسم عالم الحكمة (weisheit ـ welt)؛ لكنه من ثمّ يفصل نفسه فقط لأن الإله منفصل عن العالم، كينونة ما فوق دنيوية وخارج الدنيا ـ أي، إذا ما عبّرنا بشكل تجريدي وفلسفي، اللا ـ وجود للعالم. الإله، ككينونة خارج ـ دنيوية extramundane außerweltliches هو مع ذلك ليس غير طبيعة الإنسان المنسحبة من العالم، المركّزة في ذاتها، الخالية من كل العلاقات والتشابكات الدنيوية، ثم وضع نفسه في هذا الظرف ككينونة حقيقية موضوعية؛ أو، لا شيء غير الوعي بقوة تجريد نفسه عن كل ما هو خارجي، والعيش مع نفسه ولنفسه وحدها، في ظل الشكل الذي تأخذه هذه القوة في الدين، أي، شكل كينونة متميزة، منفصلة عن الإنسان.

Dei essentia est extra omnes creaturas sicut ab aeterno} fuit Deus in se ipso; ab omnibus ergo creaturis amorem tuum

abstrahas:[1] جون غرهارد (Medit. Sacrae، M. 31). «لو كنت أنت الخالق، عليك أن تعمل دون الخليقة. كلما نقصت الخليقة، كلّما زاد الإله. لذلك، تخلّ عن كل الخلائق، مع عزاءاتهم». ي. تاولر (Postilla. Hamburg، 1621، P. 3I2). «حين لا يستطيع الإنسان قول شيء في قلبه بحقيقة: الإله وأنا وحيدان في العالم ـ ليس ثمة شيء آخر ـ لا يمتلك سلاماً في ذاته». ـ غ. أرنولد (Von Verschmähung der Welt. Wahre Abbild der Ersten Christen، L. 4، C. 2، $ 7).}

الإله كإله، ككينونة بسيطة هو الكينونة الوحيدة، المنفردة بالمطلق ـ العزلة المطلقة والاكتفائية الذاتية؛ لأنه يمكن فقط للعزلة أن تكون مكتفية ذاتياً. أن تكون قادراً على أن تكون منعزلاً فهي علامة على الشخصية وقوة التفكير. العزلة هي رغبة المفكّر، المجتمع هو رغبة القلب. يمكن أن نفكّر وحدنا، لكن لا يمكن أن نحب إلا مع آخر. في الحب نحن نعتمد على أحد، لأنّه الحاجة إلى كائن آخر؛ نحن مستقلّون فقط في الفعل الانعزالي للفكر. العزلة هي الاكتفائية الذاتية.

لكن عن الإله المنعزل يتم استبعاد الحاجة الأساسية للازدواجية، للحب، للمجتمع، للوعي الذاتي المكتمل، للأليف. وهكذا تُشبع هذه الحاجة عبر الدين كما يلي: في العزلة الثابتة للكائن الإلهي يتم وضع آخر، ثانٍ، مختلف عن الإله كأقنوميّة، لكنه مماثل له في الجوهر ـ الإله الابن، المتمايز عن الإله الآب. الإله الآب هو أنا، الإله الابن أنت. أنا فَهْمٌ، وأنت حب. لكن الحب مع الفهم والفهم مع الحب هو العقل، والعقل هو إجماليّة الإنسان بحد ذاته ـ الإنسان الكامل.

الحياة المشتركة هي وحدها الحياة الحقيقية، الإلهية، التي تبعث على الرضا بالنفس ـ هذه الفكرة البسيطة، هذه الحقيقة، الطبيعية، المتأصّلة في الإنسان،

(1) الترجمة الألمانية للنص: Gottes Wesen ist außer allen Kreaturen، gleichwie Gott von Ewigkeit in sich selbstwar; von allen Kreaturen ziehe daher deine Liebe ab جوهر الإله خارج نطاق كل الخلائق، تماماً كما أن الإله منذ الأزل كان هو ذاته؛ وهكذا فمن كل الخلائق تستمدّ حبّك». ـ مترجم!

هي سر الثالوث الغامض، الفائق للطبيعة. لكن الدين يعبّر عن هذه الحقيقة، كما يفعل مع كلّ طبيعة أخرى، بطريقة غير مباشرة، أي، على نحو عكسي، لأنه يجعل هنا من الحقيقة العامة حقيقة خاصّة، من الفاعل الحقيقي مفعولاً به، حين يقول: الإله حياة تشاركية، حياة الحب والصداقة. الأقنوم الثالث في الثالوث لا يعبّر إلا عن شيء أبعد من حب الأقنومين الإلهيين الواحد للآخر؛ إنّه اتحاد الابن والآب، فكرة الجماعة، التي يُنظر إليها بدورها بما يكفي من الغرابة ككينونة شخصية خاصّة.

الروح القدس مدين بوجوده الشخصي فقط لاسم، لكلمة. ومن المعروف جيداً أن أول آباء الكنيسة ماثلوا بين الروح القدس والابن. حتى وقت متأخّر، تطلّبت شخصيته العقائدية التناسق. إنّه الحب الذي يحب به الإله نفسه والإنسان، ومن ناحية أخرى، هو الحب الذي يحبّ به الإنسان الإله والناس. وهكذا فهو تماثل الإله والإنسان، الذي يُجعل موضوعياً وفقاً للطريقة المعتادة للتفكير في الدين، أي، بوصفه في ذاته كينونة متميزة. لكن بالنسبة لنا فهذه الوحدة أو التماثل محتويان في فكرة الآب، وأكثر منها في فكرة الابن. ومن ثمّ فنحن لا نحتاج لأن نجعل من الروح القدس هدفاً منفصلاً لتحليلنا. فقط هذه الملاحظة الأخرى. فبقدر ما يمثّل الروح القدس مرحلة ذاتية، فهو على نحو صحيح تمثيل الشعور الديني لنفسه، تمثيل العاطفة الدينية، الحماس الديني، أو التشخيصية، جعل غرض الدين في الدين. ومن ثمّ فإن الروح القدس هو المخلوق المتنهد، توق المخلوق للّه.

لكن أن يكون ثمة أقنومان في الواقع في الثالوث، والثالث يمثل، كما قيل، الحب فقط، فهو مُتضمّن في هذا: أنه لفكرة الحب الصارمة اثنان يفيان بالغرض. باثنين لدينا مبدأ تعدديّة وكلّ نتائجه الأساسية. اثنان هو مبدأ تعدديّة، ويمكنه من ثم أن يكون بديله التام. حين يوضع عديد من الأشخاص، فسوف لن يكون لقوة الحب إلا أن تضعف ـ سوف تكون مشتّتة. لكن الحب والقلب متطابقان؛ فالقلب ليس قوة خاصة؛ إن الإنسان هو الذي يحب، وبقدر ذلك فهو يحب.

من هنا فالأقنوم الثاني هو إثبات ـ الموجوديّة لقلب الإنسان كمبدأ للازدواجية، للحياة التشاركيّة ـ إنّه الدفء؛ الآب هو النور، على الرغم من أن النور كان أساساً مسنداً للابن، لأن فيه للمرة الأولى أصبحت الربوبية واضحة، مفهومة. لكن على الرغم من هذا، النور كعنصر ما فوق أرضي قد يعزى إلى الآب، ممثل الربوبية بحد ذاتها، الكينونة الباردة للذكاء والدفء، وكعنصر أرضي، يُعزى إلى الابن. الإله كابن يعطي أولاً الدفء للإنسان؛ هنا الإله، من غرض لعين الذكاء، لشعور النور اللامبالي، يصبح غرضاً لشعور التعاطف، الحماس، النشوة لكن فقط لأن الابن هو نفسه ليس غير وهج الحب، الحماس. الإله كابن هو التجسد البدئي، الإنكار الذاتي البدئي للّه، نفي الإله كإله؛ أمّا بالنسبة للابن فهو كينونة محدودة، لأنه يتواجد من الآخرab alio، له مصدر، في حين أن الآب ليس له مصدر، فهو يتواجد من ذاته a se. وهكذا ففي الأقنوم الثاني يتمّ التخلّي عن السمة الأساسية للألوهة، سمة الوجود الذاتي. لكن الإله الآب نفسه يولد الابن؛ وهكذا فهو ينكر ألوهيته الصارمة، الحصريّة وهو يذلّ نفسه، يحط من قيمتها، يطوّر في نفسه مبدأ محدودية، مبدأ وجود تابع؛ في الابن يصبح إنساناً، أولاً وفي المقام الأول، ليس من حيث الشكل الخارجي، بل بالنسبة للطبيعة الداخليّة. ولهذا السبب فإنّه باعتباره الابن يصبح الإله أولاً غرضاً للإنسان، غرض الشعور، القلب.

القلب لا يفهم إلا ما ينبع من القلب. ومن شخصيّة الموقف والانطباعات الذاتية فالنتيجة لا مجال فيها للخطأ بالنسبة لشخصيّة الموضوع. الفهم الحرّ، النقي ينكر الابن ـ ليس ذلك الفهم الذي يحدّده الشعور، الذي يطغى عليه القلب؛ على العكس من ذلك، إنه يجد في الابن أعماق الألوهة، لأنه فيه يجد الشعور، وهذا في ذاته وبذاته شيء مظلم، غامض، ومن ثم يبدو للإنسان سراً. الابن يمسك بالقلب، لأن الآب الحقيقي للابن الإلهي هو القلب البشري، {تماماً مثلما أن الروح الأنثوية للكاثوليكية ـ المتميزة عن البروتستانتية، التي مبدؤها هو الإله المذكر، روح المذكر ـ هو أم الإله.} والابن نفسه ليس غير القلب الإلهي، أي أن قلب الإنسان يصبح موضوعاً لذاته ككينونة إلهية.

إله ليس لديه في ذاته صفة المحدودية، مبدأ الوجود العيني، جوهر شعور التبعية، هو ليس إلهاً لكينونة محدودة، عينية. لا يمكن للإنسان المتدين أن يحب الإله الذي ليس لديه جوهر الحب في نفسه، كما لا يمكن لإنسان، أو أية كينونة محدودة، بشكل عام، أن يكون رضاً لإله ليس لديه بذاته العلّة، مبدأ المحدودية. بالنسبة لهكذا إله هنالك افتقاد لشعور المحدودية، فهمها، التعاطف معها. كيف يمكن لإله أن يكون آب البشر، كيف يمكنه أن يحب الكينونات الأخرى الخاضعة له، إن لم يكن له في ذاته كينونة خاضعة، ابن، إن لم يكن يعرف ما هو الحب، إذا جاز التعبير، من تجربته الخاصة، بالنسبة لنفسه؟ إن اهتمام الإنسان العازب بالأحزان الأسريّة أقل بكثير من اهتمام آخر لديه هو ذاته روابط أسريّة. وهكذا فالإله الآب يحب الناس فقط في الابن ومن أجل الابن. ويستمدّ هذا الحب للإنسان من الحب للابن.

الآب والابن في الثالوث من ثمّ ليسا أباً وابناً بالمعنى المجازي، بل بالمعنى الحرفي. الآب هو الأب الحقيقي بما يتعلّق بالابن، والابن هو الابن الحقيقي فيما يتعلق بالآب، أو بالإله بوصفه الآب. التمايز الشخصي الجوهري بينهما يتكون فقط من هذا، في أنّ أحدهما والدٌ، والآخر مولود. وحين يُستبعد هذا الشرط التجريبي الطبيعي، يُزال وجودهما وواقعهما الشخصيان. المسيحيون ـ نعني بالطبع مسيحيي الأيام الخاليّة، والذين كانوا سيعترفون بصعوبة أن مسيحيي العالم المعاصر[1] الدنيويين، التافهين، الوثنيين هم أخوتهم في المسيح ـ استبدلوا الحب والوحدة الطبيعيين المتأصّلين في الإنسان بحب ووحدة دينيين على نحو صرف؛ فرفضوا الحياة الحقيقية للأسرة، علاقة الحب الحميمة التي هي أخلاقية على نحو طبيعي، وذلك باعتبارها غير إلهيّة، غير سماويّة، أي، في الحقيقة، شيئاً لا قيمة له. لكن للتعويض عن ذلك كان عندهم آب وابن في الإله، الذي ضمّ كلّ الآخر بحبّ صادق، بذلك الحب الشديد الذي تلهم به العلاقة الطبيعية وحدها. وعلى هذا الأساس كان

(1) معاصرو فويرباخ. ـ مترجم!

سر الثالوث للمسيحيين القدماء غرضاً لما لا حد له من عجائب، حماسة، نشوة، لأنه هنا فإن إرضاء أعمق رغبات الإنسان التي أنكروها في الحياة، في الواقع، أصبح بالنسبة لهم غرض التأمل بالإله.

وهكذا كان لا بدّ من أجل استكمال العائلة الإلهية، رباط الحب بين الآب والابن، من ثالث، وهو شخصيّة أنثوية، تمّ استقبالها في السماء؛ لأنّ شخصية الروح القدس غامضة ومحفوفة بالمخاطر للغاية، تشخيص شعري واضح للغاية، للحب المتبادل بين الآب والابن، حتى يكون بمثابة الكينونة التكميلية الثالثة[1]. الحقيقة أن مريم العذراء لم توضع بين الآب والابن بحيث يمكن أن يعني ذلك أن الآب قد أنجب الابن من خلالها، لأنه كان يُنظر إلى العلاقة الجنسية من قبل المسيحيين باعتبارها شيئاً دنساً وشريراً؛ لكن يكفي أن مبدأ الأمومة ارتبط مع الآب والابن.

من الصعب، في الواقع، إدراك لماذا يجب أن تكون الأم شيئاً غير مقدس، أي، لا تليق بالإله، حين يكون الإله آباً وابناً. على الرغم من الاعتقاد أنّ الآب ليس أباً بالمعنى الطبيعي ـ وأنه، على العكس من ذلك، فالجيل الإلهي مختلف تماماً عن الطبيعي والبشري ـ يظل مع ذلك آباً، أباً حقيقي وليس اسمياً أو رمزياً فيما يتعلق بالابن. وفكرة والدة الإله، التي تبدو لنا الآن غريبة جداً، هي ليست فعلياً أكثر غرابة أو تناقضاً، من فكرة ابن الإله، وليست أكثر تناقضاً مع التعريف العام التجريدي لله، من البنوة. على العكس من ذلك، فمريم العذراء تنسجم تماماً مع علاقات الثالوث، نظراً لأنها تحبل دون رجل بالابن الذي يلده الآب دون امرأة؛ من هنا فالعذراء المقدسة نقيض ضروري، مطلوب فطرياً للآب في حضن الثالوث. علاوة على ذلك لدينا المبدأ الأنثوي الموجود لتوه في الابن، إن لم يكن عيانياً وواضحاً، مع ذلك فهو تجريدي وضمني. الابن هو الكينونة المعتدلة، اللطيفة، المتسامحة، التوفيقية ـ الشعور النسوي لله. الإله، بوصفه الآب، هو المولِّد،

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

والفاعل، المبدأ للعفوية الذكرية؛ أما الابن فهو مولود، دون أن يكون هو ذاته قد وُلد له، الإله المولود Deus genitus، الكينونة المعانية، السلبية، المتلقية؛ فهو يتلقى وجوده من الآب. الابن، كإبن، لا كإله بالطبع، يعتمد على الآب، يخضع لسلطته. الابن من ثمّ هو الشعور المؤنث للاتكالية في الألوهة؛ يحرّض الابن فينا ضمناً على الحاجة لكينونة مؤنثة حقيقية. {في التصوف اليهودي، الإله، وفقاً لإحدى المدارس، هو مبدأ مذكّر، والروح القدس مبدأ مؤنث، ومن امتزاجهما نشأ الابن، ومعه العالم. Gfrörer، Jahrb. d. H. i. Abth. PP. 332 ـ 334... كما دعا الهرنهوتريون Herrnhuters الروح القدس أمّ المخلص}.

الابن ـ أعني الابن البشري، الطبيعي ـ اعتُبر بحدّ ذاته، كائناً وسيطاً بين الطبيعة الذكوريّة للأب والطبيعة الأنثوية للأم؛ إنه، إن جاز القول، يظلّ نصف رجل، نصف امرأة، بقدر ما لا يكون لديه الوعي الدقيق، الكامل بالاستقلالية التي تميّز الإنسان، ويشعر بنفسه منجذباً للأم أكثر من الأب. حب الابن للأم هو أوّل حب لكينونة ذكورية للأنوثة. حب الرجل لامرأة، حب الشباب للفتيات، يتلقى تكريسه الديني ـ تكريسه الديني الوحيد بالفعل في حب الابن للأم؛ حب الابن لأمه هو أوّل توق للرجل حيال المرأة ـ أول اتضاع لنفسه أمامها.

من الضروري، لذلك، أن تتداعى فكرة والدة الإله مع فكرة ابن الإله ـ القلب ذاته الذي احتاجت إليه الأولى احتاجت إليه الأخرى أيضاً[1]. وحيثما يكون الابن، لا يمكن للأم أن تكون غائبة. الابن هو فقط مولود من الآب، لكن الأم هي من يصاحب الابن. الابن بديل عن الأم بالنسبة للآب، لكن ليس كذلك الآب بالنسبة للابن. بالنسبة للابن الأم لا غنى عنها؛ قلب الابن هو قلب الأم. لماذا لم يَصِر الإله إنساناً إلا من خلال امرأة؟ ألم يكن باستطاعة القدير أن يظهر كإنسان بين البشر بطريقة أخرى ـ على الفور؟ لماذا لجأ الابن إلى حضن الأم؟ {«لأنه لم يكن صعباً أو مستحيلاً على الإله أن يأتي بابنه إلى العالم دون أم، لكنها كانت إرادته

(1) النص الألماني: القلب ذاته التي تطلّبه ابن الإله، تطلبته أم الإله أيضاً ـ مترجم!

استخدام المرأة لهذا الهدف»: ـ لوثر (Th. ii. P. 348).} لأنه ماذا يمكن أن يكون السبب غير أنّ الابن يتوق إلى الأم، لأن له قلباً نسوياً، حنوناً، وجد تعبيراً مماثلاً فقط في جسد أنثوي؟ صحيح أن الابن، كإنسان طبيعي، يقيم بشكل مؤقت فقط في حَرَم هذا الجسد، لكن الانطباعات التي يتلقاها هنا لا تخمد نارها؛ الأم لا تخرج أبداً من عقل الابن وقلبه. ثم إذا كانت عبادة ابن الإله ليست عبادة أوثان، فعبادة أم الإله ليست عبادة أوثان. إذا ما أدركنا هنا حب الإله لنا، بأنه أعطانا ابنه المولود الوحيد، أي، ذلك الذي هو الأغلى عليه، من أجل خلاصنا ـ لا يزال بإمكاننا أن ندرك هذا الحب بشكل أفضل حين نجد في الإله نبضات قلب أم. الحب الأعلى والأعمق هو حب الأم. الأبّ يعزّي نفسه عن خسارة ابنه؛ إنّ لديه مبدأ رواقياً في داخله. الأم، على العكس من ذلك، غير قابلة أن تُعزّى؛ إنها العنصر التّرح، ذلك الذي لا يمكنه أن يقبل بأيّ تعويض ـ الحقيقية في الحب.

حيثما يغرق الإيمان بوالدة الإله، يغرق هناك أيضاً الإيمان بابن الإله، وبالإله كآب. الآب حقيقة فقط حيثما الأم حقيقة. الحب بذاته ولذاته أنثوي في طبيعته أساساً. الاعتقاد بحب الإله هو اعتقاد بأنّ المبدأ المؤنث إلهيّ {في الـ Concordienbuch، Erklär. Art. 8، وفي the Apol. of the Augsburg Confession، مريم مع ذلك تظلّ تُدعى «المباركة مريم»، وبقيت مع ذلك عذراء، «تستأهل كل التبجيل»}. الحب دون طبيعة حيّة مفارقة، شبح. ها هما ذا في الحب، الضرورة والعمق المقدّسان للطبيعة!

لقد وضعت البروتستانتية جانباً والدة الإله؛ لكنّ هذا الخلع للمرأة مارس الانتقام إلى درجة شديدة. فالأسلحة التي استخدمت ضد والدة الإله تحوّلت ضده هو نفسه، ضد ابن الإله، ضد الثالوث كلّه. إن من قدّم ذات مرّة والدة الإله قرباناً للفهم، ليس بعيداً عن التضحية بسرّ ابن الإله باعتباره تجسيماً. فالمبدأ التجسّدي يُحجب بالتأكيد حين تُستبعد الكينونة الأنثوية، لكن فقط تُحجب ـ لا تُزال. الحقيقة أن البروتستانتية لم تكن بحاجة العروس السماوية، لأنها استقبلت

بأذرع مفتوحة العروس الدنيوية. لكن لذلك السبب بالذات كان يجب أن تكون متساوقة وشجاعة بما يكفي للتخلّي ليس فقط عن الأم، بل عن الابن والآب. وحده الذي لا يمتلك أبوين أرضيين يحتاج إلى أبوين سماويين. إله الثالوث هو إله الكاثوليكية؛ فهو لديه أهميّة دينية عميقة، قلبية، ضرورية، حقيقية، فقط وهو متناقض مع نفي كل الوشائج الجوهريّة، متناقض مع حياة الشخص الحبيس، الراهب، الراهبة. إله الثالوث له معنى جوهري، فقط حيثما يكون ثمّة فكرة مجردة عن جوهر الحياة الحقيقية. كلّما كانت الحياة أكثر فراغاً، كلّما كان الإله أكثر امتلاء، أكثر عيانيّة. فإفقار العالم الحقيقي وإثراء الإله هما فعل واحد. وحده الإنسان الفقير لديه إله غني. فالإله ينبع من شعور عوز؛ فما يحتاج إليه الإنسان، سواء أكان ذلك حاجة محدّدة، ومن ثم واعية، أو لاواعيّة، ـ هذا هو الإله. وهكذا فالشعور الكئيب بالخواء، الوحدة، بحاجة إلى إله الذي فيه ثمة جماعة، اتحاد كينونات يحب أحدها الآخر بحرارة.

لدينا هنا التفسير الحقيقي لحقيقة أن الثالوث في العصر الحديث فقد للمرّة الأولى أهميته العمليّة، وفي نهاية المطاف أهميته النظريّة.

6 ـ سرّ اللوغوس والصورة الإلهيّة

مع ذلك، فالأهميّة الجوهريّة في الثالوث تتركّز على فكرة الأقنوم الثاني. والاهتمام الدافئ للمسيحيين في الثالوث، في معظم الأحوال، هو فقط اهتمام بابن الإله {«Negas ergo Deum، si non omnia filio، quae Dei sunt،» deferentur»: «وهكذا فأنتم تنكرون أنّ الإله، وإن لم يكن جميعكم، أن الابن، ينقل أمور الإله». Ambrosius de Fide ad Gratianum، 1. iii. c. 7. على الأساس ذاته تمسّك آباء الكنيسة اللاتين بعناد بالعقيدة القائلة إنّ الروح القدس منبثق ليس فقط من الآب وحده، كما أكّدت الكنيسة اليونانية[1]، بل من الابن أيضاً.} لم يكن الخلاف العنيف بشأن الـHomousios[2] والـ[3]Homoiousios خلافاً فارغاً، مع أن الفارق بينهما حرف واحد. إن جوهر المسألة كان التشارك في المساواة والكرامة الإلهية للأقنوم الثاني، ومن ثم شرف الدين المسيحي نفسه؛ لأنّ غرضه الأساسي، المميّز هو الأقنوم الثاني؛ وذلك الذي هو جوهرياً غرض دين ما هو فعلياً، جوهرياً إلهه. إن الإله الحقيقي لأي دين هو ما يدعى بالوسيط، لأنّه هو وحده الغرض التوسطي للدين. فهو الذي، بدلاً من تطبيقه على الإله، ينطبق

---

(1) في الكنيسة الكاثوليكية، هذه الأيام، يردّد المؤمنون في "النؤمن"، أن الروح القدس منبثق فقط من الآب، لكنه مع الآب والابن، يُسجد له ويُمجّد. ـ مترجم!

(2) المصطلح المفتاحي في المذهب الخريستولوجي المسيحي الذي تمّت صياغته في المجمع المسكوني الأول في نيقيا عام 325، للتأكيد أن الإله الابن والإله الآب من الجوهر ذاته - مترجم!

(3) مصطلح استخدمه أوسابيوس القيصري، والذي يعني «من طبيعة متشابهة»، ويقصد بذلك الآب والابن، وذلك مقابل المصطلح السابق المستخدم من قبل نيقيا ـ مترجم!

على أحد القديسين، يفعل ذلك على أساس من الافتراض بأن القديس لديه كل السلطة مع الإله، وأنّ ما يصلّي لأجله، أي، من رغبات وإرادات، ينفذّه الإله للتو؛ فالإله من ثمّ موجود كلياً في أيدي القديس. الدعاء هو الوسيلة، تحت ستار من التواضع والخضوع، التي يطبّق بها المرء سلطته وتفوقه على كينونة أخرى. فذلك الذي يتوجّه ذهني إليه أولاً أيضاً، في الحقيقة، هو الكينونة الأولى بالنسبة لي. فأنا أتوجّه إلى القديس، ليس لأن القديس يعتمد على الإله، بلّ لأن الإله يعتمد على القديس، لأن الإله محدّد ومحكوم بالصلوات، أي، برغبة القديس أو قلبه. الفروق التي أوجدها اللاهوتيون الكاثوليك بين لاترياlatreia[1]، دوليا[2] doulia، وهايبردوليا[3] hyperdouliae ، سفسطات سخيفة، لا أساس لها. الإله في خلفية الوسيط مفهوم تجريدي، خامل ليس إلاّ، مفهوم أو فكرة الألوهيّة بصفة عامة؛ وهو ليس ليصالحنا مع هذه الفكرة، بل لينقلها إلى البعيد، لأنّها ليست غرضاً للدين، الذي يفرضه الوسيط. {هذا ما يعبّر عنه بشكل كبير جداً في التجسّد. الإله ينبذ، ينفي عظمته، سلطته، وقرابته، من أجل أن يصبح إنساناً؛ أي، الإنسان ينكر الإله الذي ليس هو نفسه إنساناً، ويؤكد فقط الإله الذي يؤكد الإنسان. يقول القديس برنار، Exinanivit، majestate et potentia، non bonitate et misercordia majestate. {«ذلك الذي لا يمكن نبذه، لا يمكن إنكاره، هو من ثم الخير والرحمة الإلهيين، أي، التوكيد الذاتي لقلب الإنسان»} الإله ما فوق الوسيط ليس غير الفهم البارد ما فوق القلب، مثل مصير فوق آلهة الأولميب.

الإنسان، ككينونة عاطفيّة وحسيّة محكومة ولا تُسعَد إلا بالصور الذهنية،

---

(1) لاتريا، في اللغة اليونانيّة الكلاسيكيّة كانت تعني أصلاً "حالة خادم موروث" (Aesch. «Prom.»، 966)،. ومن ثم فهي كانت تعني الخدمة عموماً. تستخدم على نحو خاص بمعنى الخدمة الإلهيّة (أفلاطون، Apol, 23 B... في الأدب المسيحي أخذت معنى تقنياً هو التشريف الفائق الذي يستحقه عبيد الإله، من الملائكة والقديسين. في نص كاثوليكي يقال إن لاتريا هي العبادة التي تقدّم للإله وحده ـ مترجم!

(2) دوليا هي مصطلح لاهوتي يعني التبجيل المقدّم للقديسين. ـ مترجم!

(3) هايبردوليا هي التبجيل المقدّم للعذراء مريم المباركة؛ أوغسطينوس، مدينة الله، 2:10.

بالتمثيلات حسيّة. والعقل الذي يقدّم نفسه على أنه خالق للنمط، عاطفي، وحسيّ في آن، هو المخيّلة. الأقنوم الثاني في الإله، الذي هو في الحقيقة الشخص الأوّل في الدين، هو طبيعة المخيّلة صُيّرت موضوعيّة. وتعريفات الأقنوم الثاني هي جوهرياً الصور الذهنيّة أو الرموز؛ وهذه الصور الذهنيّة لا تنبثق من عجز الإنسان على تصّور الشيء بغير الطريقة الرمزيّة ـ والذي هو تفسير زائف تماماً ـ لكن الشيء لا يمكن تصوره بغير الطريقة الرمزية لأن الشيء هو نفسه رمزٌ أو صورة ذهنيّة. وهكذا، فقد دعي الابن صراحة صورة الإله؛ يكمن جوهره في أنه صورة ـ تمثيل للّه، المجد المرئي للّه غير المنظور. الابن هو إشباع الحاجة إلى الصور الذهنية، طبيعة النشاط التخيّلي في الإنسان صُيّرت موضوعية كنشاط إلهي، مطلق. يجعل الإنسان من نفسه صورة الإله، أي، يحوّل الكينونة المجرّدة للعقل، كينونة قوّة التفكير، إلى كينونة حس أو مخيّلة. {من الواضح أن صورة الإله لها أيضاً مغزى آخر، أي، أن الإنسان الشخصي، المرئي هو الإله نفسه. لكن هنا تعتبر الصورة الذهنية صورة ذهنيّة فحسب} لكنه يضع هذه الصورة في الإله نفسه، لأنّ رغبته لم تكن لتشبع إذا لم ينظر إلى هذه الصورة الذهنيّة كواقع موضوعي، لو لم تكن بالنسبة له شيئاً أكثر من صورة ذاتيّة، منفصلة عن الإله ـ مجرد وهم اختلقه الإنسان. وهي في الواقع ليست صورة ذهنيّة مختلقة، اعتباطيّة؛ لأنّها تعبّر عن ضرورة المخيّلة، ضرورة التأكيد على المخيّلة كقوة إلهية. الابن هو الروعة المنعكسة للمخيّلة، الصورة الأعزّ إلى القلب؛ لكن لهذا السبب بالذات أنّه ليس سوى غرض للمخيّلة، إنّه فقط طبيعة المخيّلة صيّرت موضوعيّة. {دعوا القارئ يأخذ فقط بعين الاعتبار، على سبيل المثال، تجلي المسيح، قيامته، وصعوده}.

يتضح من هذا كيف هو أعميَ بالتأمّل العقائدي المتحيّز، عندما، يتمّ التغاضي بالكامل عن النشأة الداخليّة لابن الإله كصورة للإله، فهو يثبت الابن ككينونة ENS ميتافيزيقية، كغرض للفكر، في حين أن الابن هو انحراف، سقوط من فكرة الألوهة الميتافيزيقية؛ ـ مع ذلك فهو سقوط يضعه الدين بشكل طبيعي

في الإله نفسه، من أجل تبرير ذلك، وعدم الشعور به كسقوط. الابن هو المبدأ الرئيس النهائي لعبادة الصور، لأنه هو صورة الإله؛ والصورة تأخذ بالضرورة مكان الشيء. عبادة القديس في صورته هي عبادة الصورة كقديس. وحيثما تكون الصورة التعبير الأساسي، أداة الدين، هنالك أيضاً هو جوهر الدين.

لقد استشهد مجمع نيقيا، ضمن أسس أخرى للاستعمال الديني للصور، بمرجعية غريغور النيصي، الذي قال إنّه ما كان باستطاعته قط النظر إلى الصورة التي تمثل ذبيحة إسحق دون أن تغلبه الدموع، لأنها تحضر أمامه بشكل واضح هذا الحدث في التاريخ المقدس. لكن تأثير الغرض الممثّل ليس تأثير الغرض بحد ذاته، لكنه تأثير التمثيل. الغرض المقدس هو مجرد ضباب القداسة الذي تحجب خلفه الصورة قوتها الغامضة. الغرض الديني ذريعة، يمكن من خلالها للفن أو المخيّلة ممارسة الهيمنة على البشر دون عوائق. والحقيقة أنه بالنسبة للوعي الديني، ترتبط قدسية الصورة، وهي كذلك بالضرورة، فقط مع قدسية الغرض؛ لكن الوعي الديني ليس هو معيار الحقيقة. والواقع أن الكنيسة نفسها، في حين تصرّ على التمييز بين الصورة وغرض الصورة، وتنكر تقديم العبادة للصور، اعترفت في الوقت ذاته بتقبّل غير مباشر للحقيقة، لتعلن بذاتها قدسية الصورة.

لكن المبدأ المطلق، الأعلى لعبادة الصور هو عبادة صورة الإله في الإله. الابن، الذي هو «سطوع مجده، الصورة المعبّرة عن شخصه»، هو الروعة الخلاّبة للمخيّلة، التي تتجلّى فقط في الصور المرئية. كان التأمّل الداخلي والخارجي لتمثيل المسيح، صورة الإله، صورة الصور. وصور القديسين هي فقط التعددية البصرية لشيء واحد وهو الشيء ذاته. لذا فالاستنباط التأملي لصورة الإله ليس ـ أكثر من استنباط لا واع وتأسيس لعبادة الصور: لأن تكريس المبدأ هو أيضاً تكريس لعواقبه الضرورية؛ تكريس النمط البدئي هو تكريس لشبهه. إذا كان الإله صورة عن نفسه، لماذا لا يجب أن تكون لدي صورة لله؟ إذا كان الإله

يحب صورته عن نفسه، لماذا لا يجب أن أحب صورة الإله كما أحب الإله نفسه؟ إذا كانت صورة الإله هي الإله نفسه، لماذا لا يجب أن تكون صورة القديس هي القديس نفسه؟ إذاً ليس من الخرافات الاعتقاد أنّ الصورة التي يصنعها الإله لنفسه ليست صورة، ليست مجرد مفهوم، بل مادّة، شخص، لماذا ينبغي أن يكون خرافة الاعتقاد بأن صورة القديس مادة ملموسة للقديس؟ صورة الإله تبكي وتنزف؛ لماذا لا ينبغي أن تكون صورة القديس أيضاً تبكي وتنزف؟ هل يمكن التمييز في حقيقة أن صورة القديس هي نتاج أيدٍ؟ لماذا، الأيدي لم تصنع هذه الصورة، بل العقل الذي حرّك اليدين، المخيلة؛ وإذا كان الإله لا يصنع صورة لنفسه، فذلك أيضاً مجرّد نتاج للمخيّلة. أم هل أن التمييز ينبثق عن هذا، أن صورة الإله نتاج للّه نفسه، في حين يتم أنّ صورة للقديس صنعها غيره؟ لماذا، صورة القديس هي أيضاً نتاج القديس نفسه: لأنه يظهر للفنان؛ فالفنان فقط يمثّله كما يظهر.

الارتباط مع طبيعة الصورة هو تعريف آخر للأقنوم الثاني، أي أنه هو كلمة الإله.

الكلمة هي صورة مجردة، الشيء الوهمي، أو، بقدر ما يكون كل شيء في نهاية المطاف غرضاً لقوة التفكير، إنّها الفكر المتصوّر: من ثم فالناس، عندما يعرفون الكلمة، الاسم لشيء، يتوهمون أنهم يعرفون الشيء أيضاً. الكلمات هي نتيجة للمخيّلة. النائمون الذين يحلمون بشكل واضح والعجزة الذين يتكلّمون بالهذيانات. القدرة على الكلام هي موهبة شعرية. البهائم لا يتكلمون لأنهم لا يمتلكون مَلَكة شعرية. الفكرة لا تعبّر عن نفسها إلا من خلال الصور؛ القوة التي تعبّر بها الفكرة عن نفسها هي المخيلة؛ المخيلة المعبّرة عن ذاتها هي الكلام. فالذي يتكلّم، يسحر، يبهر أولئك الذين يتحدّث إليهم؛ لكن قوة الكلمات هي قوة الخيال.

لذلك فعند القدماء، كأبناء للمخيّلة، كانت الكلمة كينونة ـ كينونة غامضة،

قوية على نحو سحري. حتى المسيحيين، ليس فقط المبتذلون بينهم، بل أيضاً المتعلّمون، آباء الكنيسة، ربطوا بالاسم المجرّد المسيح، قوى الشفاء الغامضة. وفي الوقت الحالي ما تزال عامة الناس تعتقد أنه من الممكن سحر الناس بكلمات مجردة. من أين يأتي هذا الذي يُنسب للكلمات من تأثيرات متخيّلة؟ ببساطة من هذا، هو أنّ الكلمات نفسها هي فقط نتيجة للمخيّلة، ومن ثم فهي تمتلك تأثير مادة مخدرة على الإنسان، فتسجنه في ظلّ قوة المخيلة. الكلمات تمتلك قوة ثورية؛ الكلمات تحكم البشرية. يُعتقد أن الكلمات مقدسة؛ في حين أن أمور العقل والحقيقة تبدو مُنتقدة.

التأكيد على طبيعة المخيّلة أو تصييرها عينية مرتبط من ثم على نحو مباشر مع التأكيد على طبيعة الكلام، طبيعة الكلمة، أو تصييرها عينية. لا يمتلك الإنسان غريزة، ضرورة داخلية، التي تملي عليه أن يفكر، يتصور، يتخيل؛ فلديه أيضاً الدافع لأن يتكلّم، ينطق، ينقل أفكاره. دافع إلهي هذا ـ قدرة إلهية، قوة الكلمات. الكلمة هي الفكرة المصوّرة، الموحاة، المشعة، اللامعة، المستنيرة. الكلمة هي نور العالم. الكلمة ترشد إلى كل الحقائق، تكشف كل الأسرار، تظهر الغيب، تجعل حاضراً الماضي والمستقبل، تحدّد اللامحدود، تسرمد العابر. البشر يرحلون، والكلمة تبقى؛ الكلمة هي الحياة والحقيقة. تُعطى كل السلطات للكلمة: الكلمة تجعل العميان يرون والعرج يمشون، تشفي المرضى، تعيد الأموات إلى الحياة؛ الكلمة تصنع المعجزات، والمعجزات العقلانية الوحيدة. الكلمة هي الإنجيل، المعزي للبشرية. كي تقنع نفسك بالطبيعة الإلهية للكلام، تخيّل نفسك وحيداً ومتروكاً، لكنك مطلع على اللغة؛ تخيّل نفسك أيضاً تسمع للمرة الأولى كلمة كينونة بشريّة: ألن تبدو لك هذه الكلمة ملائكيّة؟ ألن يبدو ذلك مثل صوت الإله نفسه، مثل الموسيقى السماوية؟ الكلمات ليست بالفعل أقل ثراء، أقل غنىً بالمعاني من الموسيقى، على الرغم من أنّ الموسيقى تبدو وكأنها تحكي أكثر من الكلمات، وتبدو أعمق وأكثر ثراء منها، لهذا السبب ببساطة، نجد أنها مكسوة بالاستحواذ الذهني، أنها وهم.

الكلمة لديها القدرة على أن تفدي، توفّق، تبارك، تُحَرِّر. هذه الخطايا التي نعترف بها تُغفر لنا بفضل القدرة الإلهية للكلمة. والإنسان المحتضر الذي يحكي بالكلام عن آثامه التي تم إخفاءها طويلاً يموت راضياً. تكمن مغفرة الخطايا في الاعتراف بالخطايا. والأحزان التي نأتمن بها لصديقنا تلتئم نصف التئام. وكلما نتحدث عن ذات، تهدأ المشاعر التي تثيرها فينا؛ نحن نرى بوضوح أكثر؛ إنّ غرض الغضب، الغيظ، الأسى، يظهر لنا في الضوء الذي نتصوّر فيه تفاهة تلك المشاعر. حين نكون في الظلام ونشكّ بشأن أية مسألة، لا نحتاج إلا للحديث عنها؛ غالباً ما تختفي الشكوك والصعوبات في اللحظة ذاتها التي نفتح فيها شفاهنا لاستشارة صديق. الكلمة تجعل الإنسان حرّاً. فالذي لا يستطيع التعبير عن نفسه عبد. من هنا، العاطفة المفرطة، الفرح المفرط، الحزن المفرط، صامتة. الكلام هو فعل حرية؛ الكلمة هي الحرية. على نحو محق يُعتقد من ثم أن اللغة هي جذر الثقافة؛ حيثما تُزرع لغة، يُزرع إنسان. وهمجية العصور الوسطى اختفت قبل إحياء اللغة.

عندما لا يكون بإمكاننا أن نتصور شيئاً ككينونة إلهية غير العقلانية التي نعتقد بها، الخير الذي نحب، والجميل الذي نتصور؛ وهكذا فنحن لا نستطيع أن نعرف سلطة فاعلة روحياً والتعبير عن سلطة غير سلطة الكلمة. {«الإله يكشف لنا عن نفسه، حيث أن المتكلّم، الذي لديه، في نفسه، كلمة غير مخلوقة أبديّة، التي خلق بها العالم وكل الأشياء، بأقل جهد، أي، بالكلام، وهكذا فبالنسبة إلى الإله أن تخلق ليس أكثر صعوبة من أن نسمّي بالنسبة لنا» ـ Luther، Th. i. P. 302.} الإله هو مجموع كل الوقائع. كل ما يشعر به الإنسان أو يعرفه باعتباره واقعاً لا بد أنّه يضعه في الإله أو ينظر إليه كإله. لذا يجب أن يكون الدين واعياً لقوة الكلمة كقوة إلهية. كلمة الإله هي ألوهية الكلمة، حيث تصبح غرضاً للإنسان في مجال الدين ـ الطبيعة الحقيقية للكلمة البشريّة. ومن المفترض أن كلمة الإله متميزة عن كلمة الإنسان في أنها ليست نفساً عابراً، بل كينونة مفضى إليها. لكن هل تتضمّن كلمة الإنسان أيضاً كينونة الإنسان، ذاته المفضى إليها،

على الأقل حين تكون كلمة حقيقية؟ وهكذا فالدين يأخذ مظهر كلمة الإنسان على أنّه جوهرها؛ ومن ثمّ فإنه يتصور بالضرورة الطبيعة الحقيقية للكلمة على أنها كينونة خاصّة، متمايزة عن كلمة الإنسان.

7 ـ سر مبدأ نشوء الكون في الإله

الأقنوم الثاني، حيث يظهر الإله نفسه، يكشفها، يعلنها (Deus se licit)، هو مبدأ خلق العالم في الإله. لكن هذا لا يعني غير أن الأقنوم الثاني هو الوسيط بين طبيعة الإله النومنيةnoumenal [1] وطبيعة العالم الفينومنية[2] phenomenal ، أي أنّه المبدأ الإلهي المتناهي، لذلك المتمايّز عن الإله. الأقنوم الثاني بوصفه مولوداً، بوصفه ليس ابناً، ليس موجوداً من ذاته، عنده الشرط الأساسي للتناهي في ذاته. لكنه في الوقت نفسه، ليس كينونة متناهية بالفعل، متخارجة عن الإله. على العكس من ذلك، فهو لا يزال متطابقاً مع الإله، مثلما أن الابن متطابق مع الأب، الابن في الواقع شخص آخر، لكنه لا يزال من طبيعة مثل طبيعة بالأب. الأقنوم الثاني، من ثمّ، لا يمثّل بالنسبة لنا فكرة نقية عن الألوهة، كذلك فهو لا يمثّل فكرة نقية عن البشريّة، أو عن الواقع بشكل عام: إنّه كينونة وسيطة بين ضدين. مع ذلك، إنّ التناقض بين النومني أو الطبيعة الإلهيّة غير المرئية، والفينومني أو الطبيعة المرئية للعالم هو التناقض بين طبيعة التجريد وطبيعة التصور؛ لكن ذلك الذي يربط التجريد بالتصور هو المخيّلة: من هنا، فإن الانتقال من الإله إلى العالم عن طريق الأقنوم الثاني، هو فقط الشكل الذي يجعل فيه الدين موضوعياً الانتقال من التجريد إلى التصور عن طريق المخيّلة. وحدها المخيلة تلك التي يحيّد بها الإنسان التعارض بين الإله والعالم. وجميع نظريات نشوء الكون وتطوّره cosmogonies الدينية هي نتاج هذه المخيلة. كل

---

(1) في الفلسفة الكانطية، غرض هو في ذاته مستقلّ عن الذهن، وذلك مقابل الفينومنية.

(2) في الفلسفة، معروف أو مشتق من خلال الحواس، أكثر منه من خلال الذهن.

كينونة، وسيطة بين الإله والعالم، كيفما يمكن لتعريفها أن يكون، هي كينونة للمخيلة. الحقيقة والضرورة النفسيتان اللتان تكمنان في أساس كل هذه الروايات حول أصل الآلهة theogonies وأصل الكون cosmogonies هي حقيقة وضرورة المخيلة كمصطلح وسط بين المجرد والعياني. ومهمة الفلسفة في تقصّي هذه المسألة يكون في استيعاب العلاقة بين الخيال والعقل ـ أصل الصورة التي يصبح عبرها غرض الفكر غرضاً للإحساس، للشعور.

لكن طبيعة المخيلة هي الحقيقة الكاملة، الشاملة لمبدأ أصل الكون، فقط حيث تناقض الإله والعالم لا يعبّر إلا عن تناقض الكينونة النومنية، اللامرئية، العصيّة على الفهم والوجود المرئي، الملموس للعالم. وحين، من ناحية أخرى، يتمّ تصور الكينونة ذات العلاقة بأصل الكون والإعراب عنها بشكل تجريدي، كما هي الحال في التأمل الديني، علينا أيضاً أن نميّز أن حقيقة نفسيّة أكثر تجريداً هي الأساس لها.

العالم ليس الإله؛ إنه غير الإله؛ نقيض الإله، أو على الأقل ذلك الذي هو مختلف عن الإله. لكن ذلك الذي هو مختلف عن الإله لا يمكن أن يأتي مباشرة من الإله، بل من تمايز للإله في الإله. الأقنوم الثاني هو الإله مميزاً نفسه عن نفسه في نفسه، جاعلاً من نفسه مناقضاً لنفسه، ومن ثم فهو غرض لنفسه. التميّز الذاتي للّه عن ذاته هو الأساس لذلك الذي يختلف عن ذاته، ومن ثم فالوعي الذاتي هو أصل العالم. يفكّر الإله أولاً بالعالم في التفكير بنفسه: التفكير بالنفس هو إنجاب للنفس، أن تفكّر بالعالم هو أن تخلق العالم. الإنجاب يسبق الخلق. إنّ فكرة إنتاج العالم، من كائن آخر والذي هو ليس الإله، إنما تتحقّق من خلال فكرة الإنتاج من كائن آخر والذي هو مثل الإله.

هذه العملية المتعلقة بخلق العالم cosmogonical ليست غير إعادة صياغة سرّانيّة لعملية نفسية، ليست غير وحدة الوعي والوعي الذاتي تُصَيِّر موضوعيّة. الإله يفكّر بنفسه: ـ وهكذا فهو وعي ذاتي. الإله هو الوعي الذاتي

مقدّم كغرض، ككينونة؛ لكن بقدر ما يعرف نفسه، يفكّر بنفسه، فهو أيضاً يفكّر بآخر غير نفسه؛ لأنه أن تعرف ذاتك يعني أن تميّز ذاتك عن الآخر، سواء أكان هذا كينونة محتملة، مفاهيمية مجرّدة، أو كينونة حقيقية. وهكذا فالعالم ـ على الأقل الإمكانية، فكرة العالم ـ تُطرح مع وعي، أو على الأرجح يُعبّر عنها فيه. الابن، أي، الإله مفكّراً بنفسه، موضوع لنفسه، الانعكاس الأصلي لله، الإله الآخر، هو مبدأ الخلق. الحقيقة التي تكمن في أساس هذا هي طبيعة الإنسان: تماثل وعيه الذاتي مع وعيه للآخر الذي هو متطابق مع نفسه، وآخر والذي هو غير متطابق مع نفسه. والثاني، الآخر الذي هو من طبيعة مشابهة، هو بالضرورة المصطلح المتوسط بين الأول والثالث. فكرة الآخر بشكل عام، والذي يختلف جوهريا عنّي، تنشأ بالنسبة لي أولاً من خلال فكرة أحد يشبهني جوهرياً.

وعي العالم هو الوعي بحدّي: لو لم أعرف شيئاً عن العالم، لما عرفت شيئاً عن الحدود؛ لكن الوعي بحديّ يتناقض مع حافز أنانيتي تجاه اللامحدودية unlimitedness. وهكذا فمن الأنانية التي يتمّ تصورها على أنّها مطلقة ـ الإله هو الذات المطلقة ـ لا يمكن أن أعبر على الفور إلى نقيضها؛ يجب أن أضع مقدمة، تمهيداً، لتعديل هذا التناقض من خلال وعي بكينونة والتي هي في الواقع آخر، وبذلك يعطيني التصوّر المتعلّق بحدّي، لكن بمثل هذه الطريقة يؤكّد في الوقت نفسه على طبيعتي الخاصة، يجعل طبيعتي غرضاً بالنسبة لي. الوعي بالعالم هو وعي مهين؛ كان الخلق «فعل تواضع»؛ لكن الحجر الأول الذي يعثر به فَخَار الأنانية هو الأنت، الأنا الآخر[1] alter ego. ما إن ينظر الأنا في عين أنت، حتى يتواصل أمامه تأمّل كينونة لا تعكس صورته الخاصّة. إن زميلي هو الرباط بيني وبين العالم. أنا، وأنا أشعر بنفسي، أعتمد على العالم، لأنني لأول مرة أشعر بنفسي تعتمد على الناس الآخرين. وإذا لم أكن بحاجة لإنسان، لم أكن لأحتاج العالم. فأنا أصالح نفسي مع العالم فقط من خلال زميلي الخاص، فدون

(1) ذات أخرى يُعتقد أنها متمايزة عن شخصيّة الشخص العاديّة أو الأصليّة ـ مترجم.

الناس الآخرين، فإن العالم كان سيبدو بالنسبة لي ليس فقط ميتاً وفارغاً، بل بلا معنى. فقط من خلال زميله يصبح الإنسان واضحاً لنفسه وللوعي الذاتي؛ لكن فقط عندما أكون واضحاً لنفسي يصبح العالم واضحاً بالنسبة لي. الإنسان الذي يتواجد وحده بالمطلق كان سيخسر نفسه دون أي شعور بفردانيته في بحر من الطبيعة؛ لم يكن ليفهم نفسهُ كإنسان ولا الطبيعة كطبيعة. الغرض الأول للإنسان هو الإنسان. إن معنى الطبيعة، والذي يفتح أمامنا الوعي بالعالم كعالم، هو نتاج لاحق؛ لأنه ينشأ أولاً من خلال تميّز الإنسان عن نفسه. وقد سبق الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين ما يسمى السبعة حكماء، الذين كانت حكمتهم إشارة فورية لحياة الإنسان فحسب.

الأنا، إذن، يُحرز الوعي بالعالم من خلال الوعي بالأنت. وهكذا فالإنسان هو إله الإنسان. وأن يكون هو، فعليه أن يشكر الطبيعة؛ وأن يكون إنساناً، عليه أن يشكر الإنسان؛ فروحياً وجسدياً أيضاً لا يستطيع أن يحقق شيئاً من دون إنسان زميل له. أربع أيدٍ يمكنها أن تعمل أكثر من اثنتين، لكن أيضاً أربع عيون يمكن أن ترى أكثر من اثنتين. وهذه القوة الممتزجة متميزة ليس فقط في الكمية بل أيضاً في النوعية عن تلك التي هي منعزلة. في العزلة القوة البشرية محدودة، في المزيج تكون لانهائية. إن المعرفة التي يحرزها إنسان واحد محدودة، لكن العقل، العلم، بلا حدود، لأنه عمل مشترك للبشرية؛ والأمر كذلك، ليس فقط لأن أعداداً من الناس لا تحصى تتعاون معاً في بناء العلم، بل أيضاً بمعنى أكثر عمقاً، هو أن العبقرية العلمية من سن معينة تفهم في ذاته بوصفها قوى التفكير للعبقريات السابقة، على الرغم من أنه يعدّلها بحسب شخصيته الخاصّة. الذكاء، الفطنة، المخيلة، والشعور، بوصفها متميزة عن الحسيّة، العقل كَمَلَكَة ذاتية، كل هذه المسماة بقوى النفس هي قوى للبشريّة، وليس للإنسان كفرد. إنها نتاجات للثقافة، نتاجات للمجتمع البشري. فقط حيثما يكون للإنسان اتصال واحتكاك مع زميل له يُقاد الذكاء والحصافة؛ ومن ثم هنالك ذكاء في المدينة أكثر منه في الريف، في المدن الكبيرة أكثر منه في المدن الصغيرة. فقط حيثما تشرق شمس

الإنسان وتدفئ نفسه بقرب إنسان ينشأ الشعور والمخيلة. الحب، الذي يتطلب التبادلية، هو ربيع الشِعر؛ وفقط حيثما يتواصل الإنسان مع الإنسان، فقط في الكلام، وهو عمل اجتماعي، يصحو العقل. أن تطرح سؤالاً وأن تجيب هما أول فعلين للفكر. الفكر يتطلّب في الأصل اثنين. إنه ليس قبل أن يصل الإنسان إلى مرحلة متقدّمة من الثقافة حتى استطاع أن يضاعف نفسه مرتين، وهكذا بحيث يستطيع أن يلعب دور الآخر مع نفسه. وهكذا فأن تفكّر أو تتحدّث، عند كل الأمم القديمة والحسيّة، أمران متطابقان؛ إنهم يفكرون فقط في الكلام؛ وفكرهم هو محادثة فحسب. عامة الناس، أي الناس الذين لم تتطوّر عندهم قوة التجريد، لا يزالون غير قادرين على فهم ما هو مكتوب إذا كانوا لا يقرأونه بصوت مسموع، إذا هم لا يلفظون ما يقرأون. وفي وجهة النظر هذه يستنبط هوبز بشكل صحيح فهم الإنسان من أذنيه!

مختزلاً إلى تصانيف منطقية مجردة، فإنّ مبدأ الخلق في الإله لا يعبّر عن شيء أبعد من اقتراح حشو لغوي: المختلف يمكن أن ينبثق فقط من مبدأ الاختلاف، ليس من كينونة بسيطة. وعلى الرغم من إصرار الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين على خلق العالم من العدم، كانوا غير قادرين تماماً على التملّص من الحكمة القديمة - «لا شيء يأتي من لا شيء»، لأنها تعبّر عن قانون للفكر. والحقيقة أنهم لم يفترضوا مادّة فعليّة بوصفها المبدأ لتنوعية الأشياء المادية، لكنهم جعلوا الفهم الإلهي (الابن هو الحكمة، العلم، الفهم للآب) - وذلك بأنه الذي يشمل داخل نفسه كل الأشياء باعتبارها مادة روحانية - مبدأ المادة الحقيقية. إن التمييز بين الخلود الوثني للمادة والخلق المسيحي في هذا الصدد هو فقط أن الوثنيين عزوا للعالم الحقيقي، خلوداً موضوعياً، في حين أعطاه المسيحيون أبديّة غير مرئية، غير مادية. كانت الأشياء قبل أن توجد بشكل إيجابي - ليس، في الواقع، كغرض للشعور، بل كغرض للفهم الذاتي. والمسيحيون، الذين مبدؤهم هو مبدأ الذاتية المطلقة، تصوّروا كل الأشياء بوصفها تأتي فقط من خلال هذا المبدأ. المادة التي طرحها فكرهم الذاتي، مادة تصوريّة، ذاتية،

هي من ثم بالنسبة لهم المادة الأولى ـ أكثر تميّزاً بكثير من المادة الحقيقية، الموضوعية. مع ذلك، فهذا التمييز هو مجرد تمييز في شكل الوجود. العالم أبدي في الإله. أو هل نبع فيه باعتباره فكرة مفاجئة، نزوة؟ يمكن للإنسان بالتأكيد أن يتصور هذا أيضاً. لكنه، في قيامه بذلك، لا يؤلّه شيئاً غير اللاعقلانية الخاصة به. وحين أتقيّد، على العكس من ذلك، بالعقل، أستطيع أن أشتق العالم فقط من جوهره، فكرته، أي، أحدَ أشكال وجوده من شكل آخر؛ بكلمات أخرى، أستطيع أن أشتق العالم من ذاته. العالم يضع أسسه في ذاته، كما يفعل كلّ شيء في العالم يزعم أن له التسمية: نوع. الفارق النوعي differentia specifica، الشخصية المميزة، التي بها تكون كينونة معينة على ما هي عليه، هي دائماً بالمعنى العادي غير قابلة للتفسير، غير قابلة للمقارنة، وهي من خلال ذاتها، لها علتها في ذاتها. من ثم فالتمايز بين العالم والإله كخالق للعالم ليست سوى تمايز شكلي. طبيعة الإله ـ من أجل الفهم الإلهي، الذي يشتمل داخل نفسه كل شيء، هي الطبيعة الإلهية نفسها؛ من هنا فالإله، بقدر ما يفكّر ويعرف نفسه، يفكّر ويعرف في الوقت نفسه العالم وكل الأشياء ـ طبيعة الإله ليست شيئاً غير طبيعة العالم، المجردة، المُعْتَقَدة؛ طبيعة العالم ليست شيئاً غير طبيعة الإله الحقيقية، العيانية، القابلة للتصوّر. من هنا فالخلق ليس أكثر من فعل شكلاني؛ فذلك الذي، قبل الخليقة، كان غرض الفكر، يُجعل ببساطة من خلال الخليقة غرض الشعور، محتوياته المثالية تستمر ذاتها؛ مع أنّه لا يزال غير قابل للتفسير على الإطلاق كيف يمكن لشيء مادي حقيقي أن ينبع من فكر خالص. {لذلك فإنه مجرد وهم ذاتي أن نعتقد أن فرضيّة خلق تفسر وجود العالم}.

هذا هو الحال مع التعددية والاختلاف ـ إذا كنا سنختزل العالم إلى هذه الفئات التجريدية ـ المعارضة لوحدة وهوية الطبيعة الإلهية. لا يمكن استنتاج الفارق الحقيقي إلا من كينونة، والتي تمتلك مبدأ الاختلاف في ذاتها. لكني أفترض فرقاً في الكينونة الأصلية لأني كنت قد وجدت أصلاً الفرق كواقع إيجابي. وحيثما يكون الفرق في ذاته لا شيء، ليس ثمة اختلاف مُتَصَوّر أيضاً في مبدأ

الأشياء. وأنا أطرح الفرق كتصنيف أساسي، كحقيقة، حيث أشتقه من الكينونة الأصلية، والعكس صحيح: فرضيتان متطابقتان. التعبير العقلاني هو هذا: يكمن الفرق بالضرورة في العقل كما في الهوية.

لكن حيثما يكون الفرق حالة إيجابية للعقل، لا يمكن لي أن أستنتجه دون افتراضه مسبقاً؛ لا أستطيع تفسيره إلا بذاته، لأنه حقيقة واضحة ـ ذاتياً، مُثبتة ـ ذاتياً. من خلال أية وسيلة ينشأ العالم، الذي هو متمايز عن الإله؟ عبر تمايز الإله من نفسه في نفسه. يفكّر الإله بنفسه، فهو غرض لنفسه؛ إنه يميز نفسه عن نفسه. وهكذا فبهذا التمايز، ينشأ العالم، فقط من تمايز، من نوع آخر، التمايز الخارجي عن التمايز الداخلي، التمايز الثابت عن التمايز المتحرّك ـ عن فعل التمايز: وهكذا فأنا أؤسس لفرق فقط من خلال نفسه، أي، أنّه مفهوم أصلي، حد لفكري، قانون، ضرورة، حقيقة. التمايز الأخير الذي أستطيع أن أفكر به هو التمايز لكينونة من ذاتها وفي ذاتها. التمايز بين كينونة وأخرى أمر بديهي، متضمّن بالفعل في وجودهما، حقيقة ملموسة: هما اثنتان. لكني للمرّة الأولى أؤسس لأجل الفكر حين أتبينه في الكينونة الواحدة والتي هي الكينونة ذاتها، حين أوحدها بقانون الهوية. وهنا تكمن الحقيقة المطلقة للفرق. مبدأ نشوء الكون في الإله، مختزلاً إلى عناصره الأخيرة، ليس أكثر من فعل التفكير في أبسط أشكاله وقد صُيّرت موضوعية. حين أزيل الفرق من الإله، فهو لا يعطيني مادة للتفكير؛ إنه يتوقف عن أن يكون غرضاً للفكر لأنّ الاختلاف هو مبدأ أساسي للفكر. وإذا كنت من ثم أضع فرقاً في الإله، ما الذي أؤسس له، ما الذي أجعل منه غرضاً، غير حقيقة هذا المبدأ الفكري وضرورته؟

8 ـ سر التصوف، أو الطبيعة في الإله

مادة هامة لنقديّة الخيالات المتعلّقة بنشوء الكون ونشوء الآلهة مقدّمة في المذهب ـ تم إحياؤها من قبل شيلنغ واستمدّت من ياكوب بويميه ـ حول الطبيعة الأبدية في الإله.

الإله روح نقية، وعي ـ ذاتي واضح، شخصية أخلاقيّة: الطبيعة، على العكس من ذلك، هي، على الأقل مغرضة، مشوشة، مظلمة، مقفرة، غير أخلاقية، أو كي لا نقول أكثر، معادية للأخلاق. لكنه تناقض ذاتي أنّ النجس يجب أن يخرج من النقي، والظلمة من النور. كيف يمكننا إذاً إزالة هذه الصعوبات الواضحة في طريق نَسْب أصلٍ إلهي للطبيعة؟ فقط من خلال افتراض هذه النجاسة، هذه الظلمة في الإله، عن طريق التمييز في الإله نفسه بين مبدأ النور ومبدأ الظلمة. بعبارة أخـرى، لا يمكننا تفسير أصل الظلمة إلّا من خلال نبذ فكرة الأصل، وافتراض الظلمة على أنها موجودة من البداية. {ليس هدفنا أن ننتقد هذه النظرية الصوفية الفجّة. نحن نلاحظ هنا فقط، أنّه يمكن تفسير تلك الظلمة فقط حين تُشتق من النور؛ أنّ اشتقاق الظلمة في الطبيعة من النور يُظهر قدرة فقط حين لا يتمّ تخيّل أنه حتى في الظلمة ثمة بقايا من نور، أن الظلمة في الطبيعة ليست ظلمة مطلقة، بل ظلمة معدّلة، مُخففّة بالنور.[1]}

(1) الجملة ما بين قوسين ترد في الأصل الألماني كما يلي: " Es werde hier nur bemerkt، daß die Finsternis nur dann erklärt wird، wenn sie aus dem Lichte abgeleitet wird، daß aber nur dann die Ableitung des Dunkeln in der Natur aus dem Lichte als eine Unmöglichkeit erscheint، wenn man so blind ist، daß man nicht auch in der Finsternis noch Licht erblickt، nicht bemerkt، daß das

لكن ما هو ظلمة في الطبيعة هو الطبيعة غير العقلانية، الماديّة، على وجه الدقّة، المتميزة عن الذكاء. من هنا فالمعنى البسيط لهذا المذهب، هو أن الطبيعة، المادّة، لا يمكن تفسيرها كنتيجة للذكاء؛ على العكس من ذلك، إنّها أساس الذكاء، أساس للشخصية، دون أن يكون لها ذاتها، أي أساس؛ روح بلا طبيعة هي فكرة مجردة غير واقعية؛ الوعي يطوّر ذاته فقط من الطبيعة. لكن هذا المذهب المادي محجوب في غموض سرّاني وإن كان مع ذلك جذّاباً، بقدر ما لا يعبر عنه بلغة العقل الواضحة، البسيطة، بل المنصوص عليها بشدة في تلك الكلمة المكرسة للعواطف ـ الإله. إذا كان النور في الإله ينبع من الظلمة في الإله، فهذا فقط لأنه يشمل في فكرة النور عموماً، أنّه ينير الظلمة، ومن ثمّ يستلزم الظلام، لا يصنعها. وهكذا فما أن يخضع الإله لقانون عام ـ كما يجب له أن يكون بالضرورة ما لم يُجعل منه ساحة صراع لأكثر الأفكار افتقاداً للمعاني ـ إذا كان الوعي الذاتي في الإله وكذلك في ذاته، كما هو عموماً، يُطوّر من مبدأ في الطبيعة، لماذا لا يكون هذا المبدأ الطبيعي قد تم تجريده عن الإله؟ ذلك الذي هو قانون وعي في ذاته هو قانون للوعي لكل كينونة شخصية، سواء أكانت إنساناً، ملاكاً، شيطاناً، إلهاً، أو أي شيء آخر يمكنك تصوّره لنفسك وذلك باعتباره كينونة. إلى ماذا إذن، يُخْتَزل هذان المبدآن في الإله ذاتيهما، إذا ما نظرنا إليهما في نورهما الحقيقي؟ الأول إلى الطبيعة، على الأقل إلى الطبيعة كما هي موجودة في التصور، المجرّدة من واقعها؛ والآخر إلى العقل، الوعي،

Dunkel der Natur kein absolutes، sondern gemäßigtes، durch das Licht temperiertes Dunkel ist»: لا بدّ أن نلحظ هنا فقط، أنّه يمكن تفسير الظلمة، حين تُشتق من النور، مع ذلك يبدو اشتقاق الظلمة في الطبيعة من النور غير ممكن، إذا كان المرء أعمى بحيث لا يرى أيضاً، أنه في الظلمة هناك نور، لا يلحظ، أن ظلمة الطبيعة ليست ظلمة مطلقة، بل ظلمة معدّلة، مخفّفة بالنور».

النص الإسباني، يقول: «فقط أريد أن ألاحظ أن الظلمة لا يمكن تفسيرها إلا بكونها مشتقّة من النور، إذاً يبدو مستحيلاً فقط اشتقاق وجود الظلمة من طبيعة النور، حتى إذا كان أحدهم أعمى إلى درجة أن لا يلحظ أنّ ظلمة الطبيعة تحتوي على النور، وبأنه ليس ثمة ظلمة مطلقة في الطبيعة، بل ظلمة معدّلة، مخفّفة بالنور» ـ مترجم!

الشخصية. أحد النصفين، الجانب العكسي، يجب أن لا تسميّه إلهاً، لكن فقط الجانب المقابل، الذي على صفحته يقدّم لك عقل، وعي: وهكذا فجوهره الخاص، الذي به يكون إلهاً، هو العقل، الذكاء، الوعي. لماذا إذاً تجعل من ذلك الذي على نحو صحيح مسنداً إليه في الإله كإله، أي، كعقل، مجرّد مسند، كما لو أنّ الإله وُجِدَ كإله بمعزل عن العقل، عن الوعي؟ لماذا، إلّا لأنك مستعبد للتأمّل الديني الصوفي، لأن المبدأ الأساسي فيك هو المخيّلة، والفكر هو فقط ثانويّ ولا يستخدم إلا لوضع ما تنتجه المخيّلة ضمن صيغ ـ لأنك تشعر بالراحة وأنك في بيتك فقط في أكثر شَفَق للتصوّف خداعاً.

التصوف هو رؤيا تحصل في المرّة الثانية deuteroscopy[1] ـ تلفيق عبارات لها معنى مزدوج[2]. يتأمّل الصوفي بشأن جوهر الطبيعة أو جوهر الإنسان، لكن في ظل وبوساطة الافتراض بأنّه يتأمّل، ما يخصّ كينونة أخرى، شخصيّة، متمايزة عن الاثنين. للصوفي الأغـراض ذاتها التي لدى المفكّر الساذج، شديد الثقة بالذات؛ لكن الصوفي بالنسبة للصوفي[3]، ليس كما هو ذاته، بل ككينونة متخيّلة ومن ثم فالغرض المتخيّل بالنسبة له هو الغرض الحقيقي. وهكذا هنا، في المذهب الصوفي المتعلّق بالمبدأين في الإله، الغرض الحقيقي هو علم الأمراض، الغرض المتخيّل، اللاهوت، أي، علم الأمراض يتحوّل إلى لاهوت. سوف لن يكون ثمة شيء، لنعترض على هذا، إذا تم الاعتراف بعلم الأمراض والتعبير عنه على أساس أنه لاهوت؛ والواقع، أن واجبنا الدقيق هو إظهار أن اللاهوت ليس غير علم أمراض، علم إنسان، علم نفس لاواعية، سرّانية، وأنّه نتيجة لذلك فإنّ لعلم الإنسان الحقيقي، علم الأمراض الحقيقي، وعلم النفس الحقيقي أن يطالبوا بالاسم لاهوت أكثر بكثير من اللاهوت ذاته، لأنّ هذا ليس أكثر من علم نفس وعلم إنسان متخيلين. لكن يُفترض أنّ هذا المذهب أو النظرية ـ ولهذا السبب فهو

---

(1) ذلك الذي يُرى عند النظر إليه للمرّة الثانية ـ مترجم!

(2) بارة غير موجودة في النصّ الألماني ـ مترجم!

(3) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

صوفي ورائع ـ ليس علم أمراض، بل لاهوت، بالمعنى القديم أو العادي للكلمة؛ إنّه يفترض أنّه قد تكشّف لنا هنا عن حياة كينونة متمايزة عنّا، في حين أنّه مع ذلك ليست سوى طبيعتنا الخاصّة التي قد تكشّفت، رغم أنّها في الوقت ذاته أيضاً أُغلِقت عنّا من خلال الحقيقة القائلة إنّ هذه الطبيعة تُمثَّل على أنّها متأصلة في كينونة أخرى. يفترض الفيلسوف الصوفي أنه في الإله، وليس فينا نحن الأفراد من البشر ـ كان ذلك سيبدو حقيقة تافهة للغاية ـ يظهر أولاً العقل بعد آلام[1] الطبيعة: بأنه ليس الإنسان، بل الإله، أجهد نفسه للخروج من غموض المشاعر والدوافع المرتبكة إلى وضوح المعرفة؛ أنّه ليس شكل تصوّرنا المحدود، الذاتي، بل في الإله نفسه، تسبق الارتعاشات العصبية للظلمة الوعي البهيج للنور؛ باختصار، إنه يفترض أن نظريته تقدّم ليس تاريخاً لمخاض الإنسان، بل تاريخ تطور، أي، مخاض الإله ـ لأنّ التطورات (أو التحولات) هي صراعات الولادة. لكن، واحسرتاه! هذا الافتراض نفسه ينتمي فقط إلى العنصر المرضي.

لذلك، فإذا كانت صيرورة نشوء الكون تقدّم لنا نور قوّة التمايز على أنه ينتمي إلى الجوهر الإلهي؛ وهكذا، فمن ناحية أخرى، الليل أو الطبيعة يمثّل بالنسبة لنا الفكر المشوش Pensées confuses عند لايبنتس بوصفه قوى إلهية. لكن الفكر المشوّش ـ Pensées confuses ـ مفاهيم وأفكار غامضة، مشوشة، أو على الأصح صور ذهنيّة ـ تمثل الجسد، مادّة؛ وذكاء صاف، منفصل عن المادّة، ليس لديه سوى أفكار واضحة، حرّة، لا أفكار غامضة، أي، جسديّة، لا صور ماديّة، تثير المخيلة والمشهد، الدم يغلي. الليل في الإله، من ثمّ، لا يتضمّن شيئاً، آخر غير هذا: الإله ليس فقط كينونة روحية، بل أيضاً كينونة مادية، جسميّة، جسديّة؛ لكن على اعتبار أنّ الإنسان هو الإنسان، ويحصل على العلامة الخاصة به، ليس بفضل طبيعته الجسدية، بل طبيعة عقله، كذلك هو الإله.

لكن الفيلسوف الصوفي يعبّر عن هذا فقط في صور ذهنيّة غامضة، سرّانية،

---

(1) Passion، تعني هنا "آلام المسيح"، وليس " شغف"، لأنها، بحسب المترجمة الإنكليزية، تبدأ بحرف كبير. ـ مترجم!

غير محددة، مخفيّة. عوضاً عن التعبير الخشن، لكنه من ثمّ أكثر دقة ولفتاً للنظر، جسد، فإنه يستخدم بالمقابل الكلمتين المجرّدتين، الملتبستين، طبيعة وسبب. «لأنّه لا شيء أمام الإله أو خارجه، فلا بدّ أنّه يمتلك سبب وجوده في نفسه. تقول هذا كلّ الفلسفات، لكنها تتحدّث عن هذا كفكرة مجرّدة، دون أن تجعل منه شيئاً، حقيقية. سبب الوجود هذا الذي يمتلكه الإله في نفسه، ليس الإله باعتباره مطلقاً، أي، بقدر ما هو يوجد؛ أنه ليس سوى سبب وجوده. إنه الطبيعة ـ في الإله؛ وجود لا يمكن فصله عنه، هذا صحيح، لكنه يظل متمايزاً. من منظور تمثيلي Analogisch (؟)، يمكن توضيح هذه العلاقة عن طريق الجاذبية والنور في الطبيعة». لكن هذا السبب هي اللاذكائية Nichtintelligente في الإله. «فذلك الذي هو بدء الذكاء (في نفسه) لا يمكن أن يكون ذكيّاً أيضاً». «بالمعنى الدقيق للكلمة، ولد الذكاء من هذا المبدأ غير الذكي. دون هذه الظلمة السابقة ليس ثمة حقيقة للخالق». «من الأفكار المجردة عن الإله باعتباره الفعل الأنقى actus purissimus، كتلك التي وضعتها الفلسفة القديمة، أو كتلك التي تعيد إنتاجها الحديثة على الدوام، بدافع اللهفة على إبعاد الإله ما أمكن عن الطبيعة، فنحن لا نستطيع التأثير بشيء. الإله شيء أكثر واقعية من نظام أخلاقي مجرّد للعالم، وله في نفسه قوّة محفزة أخرى بالكامل، أكثر إفعاماً بالحياة مما نُسب إليه من الدقة الضحلة من المثاليين التجريديين. المثالية، إن لم يكن لها واقعية مفعمة بالحياة أساساً لها، هي منظومة فارغة وتجريدية كما هي منظومة لايبنتس أو سبينوزا، أو أي نظام دوغمائي آخر». «طالما أنّ إله التأليه[1] الحديث يبقى الكينونة البسيطة، التي يفترض أنها ضرورية بحتة، لكنها في الواقع غير ضرورية التي تصنعها جميع النظم الحديثة، طالما لا يُقرّ بازدواجية حقيقية في الإله، وقوة محددة، نافية، مقابل القوّة المؤكّدة التوسعيّة، طالما سيكون إنكار إله شخصي أمانة علمية». «كل الوعي تركيز، تجميع، جمع للذات. هذه القوة

(1) Theism: الإيمان بإله أو عدة آلهة. ـ مترجم!

السلبيّة، التي تعود بها كينونة إلى نفسها، هي القوة الحقيقية للشخصية، قوة الأنانية». «كيف يجب أن يكون هناك خوف من الإله إذا لم تكن هناك قوة فيه؟ لكن أن يكون ثمة شيء في الإله والذي هو مجرد قوة وقدرة لا يمكن أن يثير الدهشة إذا لم يؤكّد بأنّه يكون هذا وحده ولا شيء غيره». {شيلينغ، Über das Wesen der Menschlichen Freiheit، 429، 432، 427.}

لكن ما هي، إذن، القوة والقدرة اللتان هما قوة وقدرة فحسب، إذا لم تكونا قوة وقدرة جسديتين؟ هل أنت تعرف أيّة قوّة والتي تقف طوع أمرك، في تمايز عن قوة العطف والعقل، بجانب القوة العضليّة؟ إذا كنت لا تستطيع التأثير بشيء من خلال اللطف وحجج العقل، القوة هي ما يجب عليك اللجوء إليه. لكن هل تستطيع «التأثير» بأي شيء دون الأذرع والقبضات القوية؟ هل ثمة ما هو معروف لك، في تمايز عن منظومة العالم الأخلاقية، «قوّة محفّزة أخرى أكثر إفعاماً بالحياة» غير رافعة المحكمة الجنائية؟ أليست طبيعة دون جسد أيضاً فكرة «فارغة، مجردة»، «دِقّة ضحلة»؟ أليس سر الطبيعة هو سر الجسدية؟ أليس نظام «الواقعية الحية» هو نظام الجسد المنظّم؟ هل هناك، بشكل عام، أية قوة أخرى، نقيض الذكاء، غير قوة اللحم والدم ـ أية قدرة أخرى للطبيعة غير قدرة الدوافع الجسدية؟ والأقوى بين دوافع الطبيعة، أليس هو الشعور الجنسي؟ من لا يتذكّر المثل القديم: «Amare et severe vix Deo competit؟[1] وهكذا فإذا كان لنا أن نضع في الإله طبيعة، وجوداً معارضاً لنور الذكاء ـ هل يمكننا التفكير بتناقض أكثر قابلية للعيش، أكثر واقعية، من تناقض الـamare {حب} والـsapere {متعة}، الروح والجسد، الحرية والدافع الجنسي؟

الشخصية، الفردانيّة، الوعي، من دون الطبيعة، هي عدم؛ أو، وهو الشيء ذاته، تجريد فارغ، فارغ. لكن الطبيعة، كما تمّ إظهار الأمر وكما هو واضح،

(1) الجملة باللاتينية في النص الإنكليزي خاطئة تماماً؛ وبالعودة إلى النص الألماني، نقرأ: Amare et Sapere vix Deo competit؟ {«لا يكاد الحب والفكر ينتميان إلى الإله»}. - مترجم!

هي عدم دونما جسديّة. الجسد وحده هو تلك القوة النافية، المحدّدة، المركّزة، المقيدة، والتي بدونها لا يمكن تخيّل الشخصية. اسلب من شخصيتك جسدها، تأخذ منها ما يحفظها مع بعضها. الجسد هو الأساس، المسند إليه للشخصية. فقط عبر الجسد تكون شخصية حقيقية مميزة عن شخصية متخيلة لشبح ما. أي نوع من الشخصيات التجريدية، الغامضة، الفارغة يجب علينا أن نكون، إذا لم تكن لدينا خاصية المصمتيّة - إذا في الموضع ذاته، في الشكل ذاته الذي نحن فيه، يمكن لآخرين أن يقفوا في الوقت نفسه؟ فقط عن طريق استبعاد الآخرين من المساحة التي تحتلها تثبت الشخصية نفسها على أنها حقيقية. لكن الجسد لا وجود له من دون اللحم والدم. اللحم والدم هو الحياة، والحياة هي فقط الحقيقة الجسديّة. لكن اللحم والدم لا شيء دون أكسجين التمايز على أساس الجنس. التمايز على أساس الجنس ليس سطحياً، أو مقتصراً على أجزاء معينة من الجسم؛ إنه ضـروري: إنه يخترق العظام والنخاع. جوهر الرجل هو الرجولة؛ والمرأة، الأنوثة. ومهما أمكن للرجل أن يكون روحانياً وما فوق الحواس، يظل رجلاً على الدوام؛ والأمر ذاته مع المرأة. من هنا فالشخصية هي لا شيء دون التمايز على أساس الجنس؛ الشخصية متمايزة جوهرياً إلى مذكر ومؤنث. وحيثما لا يوجد أنت، لا يوجد أنا؛ لكن الفارق بين أنا وأنـت، الشرط الأساسي لكل شخصية، كل وعي، هو فقط حقيقي، حي، متحمّس، عندما يُشعر بالتمايز بين الرجل والمرأة. الأنت بين رجل وامرأة له صوت آخر تماماً غير الأنت الرتيبة بين الأصدقاء.

الطبيعة المتمايزة عن الشخصية لا يمكن أن تدل على شيء غير الاختلاف على أساس الجنس. وكينونة شخصية منعزلة عن الطبيعة ليست غير كينونة من دون جنس، والعكس بالعكس. يقال إنّ الطبيعة تُسند إلى الإله، «بالمعنى الذي يقال فيه عن إنسان إنه من طبيعة صحيّة، قويّة». لكن ما هو أكثر ضعفاً، أكثر عدم احتمالاً، أكثر ما يتعارض مع الطبيعة، من شخص دون جنس، أو شخص هو في الشخصيّة، الأخلاق، أو المشاعر يُنكر الجنس؟ ما هي الفضيلة، امتياز الإنسان

كرجل؟ الرجولة. الإنسان كامرأة؟ الأنوثة. لكن الإنسان موجود فقط كرجل وامرأة. وهكذا تتشكّل القوة، الصحة عند الإنسان في هذا: أنّه كامرأة، يكون امرأة حقاً؛ كرجل، رجل حقاً. أنت تنكر «الرعب من كل ما هو حقيقي، والذي يَفْتَرِض أن يتلوّث الروحاني بالتماس مع الحقيقي». تبرأ إذاً، قبل كلّ شيء، من الرعب بشأن التمايز على أساس الجنس. إذا الإله لا يلوّث بالطبيعة، فهو لا يلوّث بالارتباط مع فكرة الجنس. في إنكارك الجنس، أنت تنكر مبدأك برمته. إله أخلاقي بمعزل عن الطبيعة هو بلا أساس؛ لكن أساس الأخلاق هو التمايز على أساس الجنس. وحتى البهيمة فهي قادرة على الحب الذي يضحي بالنفس بفضل التمايز الجنسي. كل مجد الطبيعة، كل قوتها، كل حكمتها وعمقها، تركّز ذاتها وتضفي عليها الصفة الفردية individualises في التمايز على أساس الجنس. لماذا إذاً تنكمش عن تسمية، طبيعة الإله باسمها الحقيقي؟ من الواضح، أنّه فقط لأن عندك رعب عام من الأشياء في حقيقتها وواقعها؛ لأنّك تنظر إلى كل شيء من خلال أبخرة التصوف الخادعة. لهذا السبب بالذات إذن، لأن الطبيعة في الإله ليست سوى مظهر واه، خادع، شبح طبيعة خيالي - لأنها تقوم، كما قلنا، ليس على اللحم والدم، ليس على أرضية حقيقية - هذه المحاولة لوضع أسس إله شخصي هي فشل مرّة أخرى، وأنا أيضاً، أختم بكلمات تقول، «إن إنكار الإله الشخصي سيكون أمانة علمية»: - وأنا أضيف، حقيقة علمية، طالما لم يُعلن ويُظهر بعبارات لا لبس فيها، أولاً بطريقة الاستدلال الأبريورية à priori ، على أساس تأملي، أن الشكل، المكان، الجسديّة، الجنس لا تتعارض مع فكرة الألوهية؛ وثانياً، بطريقة الاستقراء à posteriori - لأن حقيقة كينونة شخصية تستمرّ فقط على أسس تجريبية - أي نوع من الأشكال يمتلك الإله، أين هو موجود - في السماء - وأخيراً، ماهية جنسه.

دعوا الفلاسفة الدينيين، العميقين، التأمليين، في ألمانيا ينفضون عنهم بشجاعة البقيّة المحرجة للعقلانية التي ما تزال متعلّقة بهم، في تناقض صارخ مع شخصيتهم الحقيقية؛ ودعوهم يكملون منظومتهم، عن طريق تحويل «القوّة الكامنة potence» الصوفيّة للطبيعة في الإله إلى إله قويّ، مُنْتِج بالفعل.

إنّ مذهب الطبيعة في الإله مستعار من ياكوب بويمه. لكنه في الأصل كان له مغزى أعمق وأهم بكثير من نسخته الحديثة والمخصيّة الثانية. كان لدى يعقوب بويمه عقل ديني عميق. فالدين هو مركز حياته وفكره.

لكن في الوقت نفسه، فالأهمية التي أعطيت للطبيعة في العصور الحديثة ـ عبر دراسة العلوم الطبيعية، عبر الاسبينوزية Spinozism، المادية، التجريبية ـ حازت على شعوره الديني. لقد فتح حواسّه للطبيعة، فألقى نظرة على كينونتها السرانيّة؛ لكنها ترهبه، وهو لا يستطيع مواءمة هذا الرهاب من الطبيعة مع مفاهيمه الدينية. «عندما نظرتُ إلى الأعماق الكبيرة لهذا العالم، وإلى الشمس والنجوم، كذلك إلى الغيوم، كذلك إلى الأمطار والثلوج، وتفكّرت في ذهني بخليقة هذا العالم بمجملها؛ وجدت عندئذٍ في كل شيء الشر والخير، الحب والغضب ـ في الأشياء غير العاقلة، مثل الخشب، الحجر، الأرض، والعناصر، وكذلك في البشر والبهائم.... لكن لأنني وجدت أن في كل شيء كان هناك الخير والشر، في العناصر وكذلك في المخلوقات، وأنّ الأمر يسير على نحو حسن في العالم مع الملحدين كما هي الحال مع الأتقياء، وأنّ الأمم البربرية تمتلك أفضل الأراضي، ولديهم من الازدهار أكثر من الصالحين؛ لذلك كنت مكتئباً بالكامل ومنزعجاً للغاية، فالكتاب المقدّس لم يستطع مواساتي، على الرغم من أنّ كل شيء تقريباً معروف لي؛ وبذلك فقد تأكّد لي أن الشيطان لم يكن خاملاً، لأنه في كثير من الأحيان يقحم في داخلي أفكاراً وثنيّة، التي سأصمت عنها هنا». لكن في حين يُستولى على عقله من قبل الجديّة المخيفة للجانب المظلم من الطبيعة، الذي لم يتناغم مع الفكرة الدينية حول خالق سماوي، فقد كان من ناحية أخرى متأثراً بطريقة مفعمة بالنشوة بجوانبها المتألقة. كان لياكوب بويمه شعور للطبيعة. فهو يتصوّر مسبق، لا، بل هو يشعر بمباهج اختصاصي علم المعادن، عالم النبات، الصيدلي ـ مباهج العلوم الطبيعية التي لا تعترف بإله». إنّه مأخوذ بروعة المجوهرات، أصوات المعادن، أشكال النباتات وروائحها، جمال ووداعة العديد من الحيوانات. في موضع آخر، حيث يتحدث عن الوحي الإلهي

في ظواهر النور، العملية التي «تظهر بها هناك في الألوهة الهيكل العجيب والجميل للسماء بمختلف الألوان والأنواع، وكل روح تعبّر عن نفسها في شكلها المخصص لها»، يقول:» لا أستطيع مقارنتها بشيء إلا بأنبل الأحجار الكريمة، مثل الياقوت، الزمرد، الزيداني، العقيق، الياقوت، الماس، اليشب، الصفير، الجمشت، البريل، السردين، الجمرة، وما إلى ذلك «. وفي مكان آخر: «أما ما يتعلّق بالأحجار الكريمة، مثل الجمرة، الياقوت، الزمرد، الزيداني، العقيق، وما إلى ذلك، التي هي الأفضل، فهذه لها الأصل نفسه بالذات ـ ومضة نور في الحب. ولأجل ذلك يولد الجسد برقّة، ويكون القلب في مركز نبع الروح، ولهذا فتلك الأحجار أيضاً ناعمة، قويّة، وجميلة». من الواضح أن ياكوب بويمه لم يكن لديه ذوق سيء في علم المعادن؛ أنه كان يبتهج بالزهور أيضاً، ومن ثم مَلَكة لعلم النبات، الأمر الذي تثبته المقاطع التالية من بين مقاطع أخرى: ـ «لقد ولدت القوى السماوية الفواكه والألوان السماوية التي تعطي الفرح، جميع أنواع الأشجار والشجيرات، التي تتنامى بها ثمرة الحياة الجميلة والمحبّبة: هناك تنبع أيضاً من هذه القوى كل أنواع الزهور بألوان وروائح سماوية حلوة. مذاقها مختلف، كل وفقاً لجودتها ونوعها، مقدسة بالكامل، إلهيّة، ومعطية للفرح». «حين تسرّ بالتأمل بالبهاء والمجد الإلهيين، السماويين، كما هما، وأن تعرف أي نوع من المنتجات، المتعة، أو الأفراح موجودة هناك فوق: أنظر بتمعن في هذا العالم، في أصناف الفواكه والنباتات التي تنمو على الأرض ـ أشجار، شجيرات، خضروات، جذور، زهور، زيوت، خمور، ذرة، وكل ما هو هناك، وما يمكن لقلبك أن يبحث عنه. كل هذا هو صورة للبهاء السماوي».

لم يكن باستطاعة أمر استبدادي أن يكون وافياً كتفسير لأصل الطبيعة بالنسبة لياكوب بويمه؛ من هنا فقد بحث عن تفسير طبيعي للطبيعة؛ لكنه لم يجد بالضرورة سبباً آخر للتفسير غير تلك الصفات الطبيعة التي تركت أقوى انطباع عليه. ياكوب بويمه ـ هذه هي شخصيته الجوهريّة ـ هو فيلسوف طبيعي سرّاني، بركاني ونبتوني Neptunist ثيوصوفي، {الفيلسوف التيتوني

Philosophus teutonicus مشى جسدياً وكذلك فكرياً على أرض بركانية. «بلدة غوبرلتس Görlitz مرصوفة في كامل أرجائها بالبازلت النقي». Charpentier، {...Mineral. Geographic der Chursächsischen Lande، p. 19 لأنه بالنسبة له «كان لكل شيء أصله في النار والماء». لقد فتنت الطبيعة مشاعر ياكوب الدينية - ليس عبثا أنه تلقّى نوره الصوفي من لمعان أواني القصدير؛ لكن الشعور الديني يعمل فقط داخل نفسه هو؛ فهو ليس له القوة، ليس الشجاعة، على المضي قدماً لفحص الأشياء في واقعها؛ إنه يعاين كلّ الأشياء من خلال وسيلة الدين، إنه يرى الكلّ في الإله، أي، في الروعة الخلابة التي تستحوذ على النفس للمخيّلة، إنه يرى الكلّ في الصور المتخيلة وكصورة متخيلة. لكن الطبيعة أثّرت برأيه بطريقة مناقضة؛ ومن ثم يجب عليه أن يضع هذا التناقض في الإله نفسه - لأنّ افتراض وجود مبدأين أصليين، متناقضين، موجودين كان سيبتلي شعوره الديني؛ لا بد أن يميّز في الإله نفسه عنصراً لطيفاً، خيّراً، وعنصراً متسلطاً شرساً. كل ما هو ناري، مرير، قاس، متعهد الظلمة، البرد، يأتي من القسوة والمرارة الإلهيتين؛ وكل ما هو ناعم، لامع، حنون، ناعم، طري ينتج عن صفة ناعمة، طريّة، منيرة في الإله. «هكذا تكون المخلوقات على الأرض، في الماء، وفي الهواء، كل مخلوق من علمه الخاص، من الخير والشر.... وحيث أن المرء يرى نصب عينيه أن هناك مخلوقات خيّرة وشريرة؛ وحيث أنّ الوحوش والثعابين السامة من مركز طبيعة الظلمة، من قوة الصفة الشرسة، التي تريد فقط أن تقطن في الظلمة، أن تلتزم الكهوف وتخفي ذواتها عن الشمس. ومن خلال طعام الحيوان ومسكنه نفهم من أين جاء لأن كلّ مخلوق يحتاج لأن يقطن مع أمّه، ويتوق لها، كما يتضح للرؤيا». «الذهب، الفضة، الأحجار الكريمة، وجميع المعادن المنيرة، لها أصلها في النور، والتي ظهرت قبل أزمنة الغضب»، إلخ. «كل شيء ناري، مرير، لاذع، عفن، مظلم، بارد يأتي من قساوة، مرارة، برودة، وظلمة الألوهة، كل ما هو لطيف، منير، شغوف، ليّن، مطيع من سمة في الإله لطيفة،

ناعمة، تنويرية[1]. باختصار، السماء غنيّة مثلها مثل الأرض. كل ما هو على هذه الأرض موجود في السماء، {وفقا لسودنبورغ، الملائكة في السماء لديهم ملابس ومساكن. «مساكنهم هي تماماً مثل المساكن أو المنازل على الأرض، لكنها أكثر جمالاً بكثير؛ هناك شقق، غرف، وغرف نوم بأعداد كبيرة، ومداخل - ساحات، وحولها حدائق، زهور، مروج، وحقول» (E. v. S. Auserlesene Schriften, i Th.) Frankf. a. M. 1776, p. 100 and 96). وهكذا فهذا العالم بالنسبة للصوفي هو العالم الآخر؛ لكن لهذا السبب العالم الآخر هو هذا العالم.} كل ما يكون الطبيعة يكون في الإله. لكن في الأخير يكون إلهياً، سماوياً، أمّا في الأول، فيكون أرضياً، مرئيّاً، خارجيّاً، مادياً، لكنه مع ذلك هو ذاته». «عندما أكتب عن الأشجار، الشجيرات والفواكه، يجب أن لا تفهموا منّي أني أعني الأمور الدنيوية، كتلك الموجودة في هذا العالم؛ لأنّ المعنى الذي أقصده ليس أن ثمة أشجاراً ميتة، قاسية، خشبية تنمو في السماء، أو حجراً بسمات أرضيّة. لا: المعنى الذي أقصده سماويّ وروحيّ، لكنه مع ذلك صادق وحرفي. وهكذا، فأنا لا أقصد أشياء أخرى غير ما أكتب بالحروف الأبجدية»؛ أي، في السماء هناك الأشجار والزهور نفسها، لكن الأشجار في السماء هي الأشجار التي تبرعم وتبعث عبيرها في مخيلتي، دون أن تترك انطباعات خشنة مادية عليّ؛ الأشجار على الأرض هي الأشجار التي أدركها من خلال حواسي. التمايز هو التمايز بين الخيال والتصور. يقول ياكوب بويمه نفسه، «ليست مهمتي أن أصف مسار كل النجوم، مواضعها وأسمائها، أو كيفية اقترانها أو تعارضها، أو مربعاتها السنوية، أو ما شابه ذلك - ما تفعله كلّ سنة أو كلّ ساعة - والتي اكتُشفت عبر سنوات منفردة من قبل أناس حكماء، ماهرين، بارعين، عبر تأمّل ومراقبة دؤوبين، وتفكير وحساب عميقين. أنا لم

---

(1) النص هنا مترجم عن النسخة الألمانية الأصليّة؛ مع ذلك، فالترجمة الإنكليزية مختلفة تماماً؛ وهنا نقرأ: "كل شيء والذي في مادة العالم يغلّ نعومة، ورقة، ينبع وينبثق من ذاته، فأساسه وأصله هو الوحدة الأبديّة، لأنّ الوحدة تتدفق من ذاتها أبداً؛ لأنه في طبيعة الأشياء ليست كثيفة، مثل الماء والهواء، لا نستطيع أن نفهم الحساسية أو الألم، فهما واحد في ذاتيهما.

أتعلّم ولم أدرس هذه الأمور، وأترك للعلماء التعامل معها، لكني آخذ على عاتقي أن أكتب وفقاً للروح والفكر، وليس وفقاً للرؤية».

يهدف مذهب الطبيعة في الإله، من خلال المذهب الطبيعي، إلى توطيد أسس إيمان بتأليه theism، خصوصاً التأليه الذي يعتبر الكينونة الأسمى كينونة شخصيّة.[1] لكن الإيمان بالإله الشخصي يتصوّر الإله ككينونة شخصيّة، منفصلة عن كل الأشياء المادية؛ إنه يستبعد منه كلّ تنامٍ، لأن ذلك ليس غير فصل ـ ذاتي للكينونة عن الظروف والشروط التي لا تتوافق مع فكرتها الحقيقية. وهذا ما لا يحدث في الإله، لأن فيه البداية، النهاية، والوسط، ليست متمايزة، لأنه يكون مرّة واحدة، يكون من البدء على ما هو عليه، ما يمكن له أن يكون؛ إنّه الوحدة الصافية للوجود والجوهر، الواقع والفكرة، الفعل والإرادة. Deus suum Esse es {الإله هو كينونته الخاصّة}. من هنا فالإيمان بالإله يتطابق مع جوهر الدين. جميع الأديان، مهما أمكن لها أن تكون وضعيّة، تعتمد على التجريد؛ إنها متمايزة فقط في تلك الصيغة التي يُصنع منها التجريد. وحتى الآلهة عند هوميروس، بكل قواهم الحيّة وشبههم بالإنسان، هم أشكال مجردة؛ إنهم يمتلكون أجساداً، مثل البشر، لكنها الأجساد التي تُزال منها حدود الجسد البشري ومصاعبه. إن فكرة كينونة إلهية هي فكرة تجريدية، مقطّرة. ومن الواضح أن هذا التجريد ليس تجريداً اعتباطياً، بل هو محدّد بوجهة نظر الإنسان الأساسية. كما يكون، كما يعتقد، هكذا يصنع التجريد الخاص به.

يعبّر التجريد عن حُكْم ـ حُكْم بالإيجاب والسلب في الوقت ذاته، الثناء واللوم. فما يمتدحه الإنسان ويستحسنه، فذلك هو الإله بالنسبة له؛ وما يلومه، ما يدينه، فهو اللاإلهي. الدين هو حُكْم. الشرط الأكثر أهمية في الدين ـ في فكرة الكينونة الإلهية ـ هو وفقاً لذلك تمييز ما يستحق المديح عمّا يستحق اللوم، الكمال عن اللاكمال؛ بكلمة واحدة، الإيجابي عن السلبي. والعبادة cultus ذاتها

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

لا تتكوّن من غير التجديد المستمر لأصل الدين ـ احتفالية طقسية solemnising بالتمييز الحاسم بين الإلهي واللا ـ إلهي.

الكينونة الإلهيّة هي كينونة إنسانية تمجدّت بموت التجريد؛ إنّها روح الإنسان الراحلة. في الدين يحرّر الإنسان نفسه من قيود الحياة؛ إنّه هنا يترك[1] ما يرهقه، يعيقه، يؤثّر عليه على نحو مثير للاشمئزاز؛ الإله هو الوعي ـ الذاتي للإنسان المتحرّر من جميع العناصر المتنافرة؛ يشعر الإنسان نفسه حرّة، سعيدة، مباركة في دينه، لأنه هنا فقط يعيش حياة عبقري، ويحفظ الأيام المقدّسة. يكمن أساس الفكرة الإلهية بالنسبة له خارج هذه الفكرة نفسها؛ حقيقتها تكمن في الحُكم المسبق، في حقيقة أن كل ما يستبعده من الإله يُحكم عليه مسبقاً من قبله بأنّه غير إلهي، وما هو غير إلهي يكون بلا قيمة، عدماً. إذا كان يدخل إحراز هذه الفكرة في الفكرة ذاتها، فإنها كانت ستفقد أكثر مدلولاتها أهمية، قيمتها الحقيقية، سحرها الباحث على السعادة. الكينونة الإلهية هي محض ذاتية الإنسان، المتحرّرة من كل ما عداها، من كلّ شيء موضوعي، تمتلك علاقة بنفسها فقط، تتمتع بنفسها فقط، تبجّل نفسها فقط ـ ذاتيته الأعلى، ذاته الأعمق. إن صيرورة التمايز، فصل الذكي عن غير الذكي، الشخصية عن الطبيعة، الكمال عن اللا ـ كمال، تحدث بالضرورة من ثمّ في الذات، لا في الموضوع، وفكرة الإله لا تكمن في بداية بل في نهاية الوجود المحسوس، العالم، الطبيعة. «حيثما تتوقف الطبيعة، يبدأ الإله»، لأن الإله هو أسمى درجات الكمال ne plus ultra، أعلى حدود التجريد. ذلك الذي لم يعد بإمكاني التجريد منه هو الإله، آخر فكرة التي أبدو قادراً على الإحاطة بها ـ الأخيرة، أي، الأعلى. Id quo nihil majus cogitari potest، Deus est. {أنّه لا يمكن تخيّل شيء أعظم من الإله}. وإذا كانت هذه الأوميغا للوجود المحسوس تصبح ألفا أيضاً، فهو أمر مفهوم بسهولة؛ لكن النقطة الأساسية هي، أنه هو الأوميغا. الألفا هي في المقام الأول نتيجة؛ ولأن الإله هو

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

الآخر أو الأعلى، فهو أيضا الأوّل. وهذا هو المحمول ـ الكينونة الأولى، لا تمتلك بأي حال من الأحوال مدلولاً نشوء ـ كوني مباشراً، لكنها تتضمّن فقط المرتبة العليا. والخليقة في الديانة الموسوية تجعل هدفها أن تضمن ليهوه أن يكون الإله الأعلى والأول والحقيقي والحصري مقابل الأصنام.

إنّ الجهود الرامية إلى إنشاء شخصية للّه من خلال الطبيعة تضع من ثم في أساسها مزجاً غير شرعي، دنساً للفلسفة والدين، غياباً كاملاً للنقد والمعرفة بشأن نشأة إله شخصي. حيثما يعتقد أنّ الشخصيّة هي السمة الأساسيّة للّه، حيثما يقال ـ إله غير شخصي ليس إلهاً؛ هناك يُعتقد أنّ الشخصية في ذاتها وبذاتها أعلى الأشياء وأعظمها حقيقة، هناك يُفترض أن كل ما هو ليس شخصاً إنما يكون ميتاً، لا عدماً، إنّه فقط الوجود الشخصي حقيقي، وجود مطلق، حياة وحقيقة ـ لكن الطبيعة هي غير شخصية، وهي من ثمّ شيء تافه. حقيقة الشخصية تقوم فقط على لا حقيقة الطبيعة. أن تجزم بوجود شخصية الإله فهو ليس إلا إعلان أنّ الشخصية جوهر مطلق؛ لكن الشخصيّة متصوّرة فقط في التمايز، في التجريد من الطبيعة. من المؤكّد أنّ إلهاً شخصياً فحسب هو إله مجرّد؛ لكن هكذا ينبغي له أن يكون ـ ذلك المتضمن في الفكرة عنه؛ لأنه ليس غير الطبيعة الشخصيّة للإنسان تفرض نفسها خارج كل اتصال مع العالم، تجعل نفسها حرّة من كل اعتماد على الطبيعة. في شخصية الإله يكرّس الإنسان المافوق ـ طبيعيّة، الأبدية، الاستقلاليّة، اللامحدوديّة لشخصيته الخاصّة.

الحاجة إلى وجود إله شخصي، بشكل عام، لها أساسها في هذا، أنه فقط في صفة الشخصية يلتقي الإنسان الشخصي بنفسه، يجد نفسه. مادة، روح نقية، عقل مجرد، لا ترضيه، فهي أيضاً تجريد بالنسبة له. والإنسان يكون قانعاً، سعيداً، فقط حين يكون مع نفسه، مع طبيعته الخاصّة. من هنا، كلما كان الإنسان أكثر شخصيّة، كلما كانت حاجته لإله شخصي أكثر قوة. لا يعرف المفكّر الحر، التجريدي شيئاً أعلى من الحرية؛ فهو لا يحتاج إلى ربطها بكينونة شخصيّة،

فبالنسبة له الحرية في ذاتها، بحد ذاتها، هي شيء وضعي حقيقي. إن عقلاً رياضياً، فلكياً، إنسان بفهم نقي، إنسان موضوعي، الذي هو غير مغلق على ذاته، الذي يشعر بالحريّة والسعادة فقط في تأمّل العلاقات العقلانية الموضوعية، في العقل الذي يكمن في الأشياء في ذاتها ـ إنسان كهذا سوف يعتبر جوهر سبينوزا، أو أيّة فكرة مشابهة، كينونته العليا، وتكون ممتلئة بالكراهية حيال إله شخصي، أي، ذاتي. ولذلك فقد كان ياكوبي فيلسوفاً كلاسيكياً، لأنه (في هذا الصدد، على الأقل) كان متسقاً، كان متحداً مع نفسه؛ كما كان إلهه، كذلك كانت فلسفته ـ شخصية، ذاتية. لا يمكن إرساء قواعد الإله الشخصي إلا كما أرساها ياكوبي وتلاميذه. فالشخصية لا تبرهن إلا بطريقة شخصية.

يمكن للشخصية أن تكون، لا، بل ينبغي أن تكون، مؤسّسة على أساس طبيعي؛ لكن هذا الأساس الطبيعي يتم إحرازه فقط عندما أتوقف عن تلمس الطريق في ظلمة التصوف، عندما أخطو داخل ضوء النهار الواضح للطبيعة الحقيقية، وأبدّل فكرة الإله الشخصي بفكرة الشخصية عموماً. لكن في فكرة الإله الشخصي، تُحرَّر الفكرة الوضعيّة عنه، تُخلى الشخصية من الجسد، تُطلق من قوة الطبيعة المحددة، لتهرّب من جديد هذه الطبيعة بالذات، تكون منحرفة كما لو كنت أمزج مواداً صلبة من براونشفايغ Braunschweiger Mumme مع رحيق الآلهة، وذلك لإعطاء المشروب الأثيري أساساً متيناً. من المؤكّد أن مقومات دم الحيوان لا يمكن أن تستمد من العصير السماوي الذي يغذّي الآلهة. لكن زهرة التصاعد تنشأ فقط من خلال تبخر المادّة؛ لماذا، إذن، تريد أن تمزج بالمتصاعد تلك المادّة بالذات التي خلصّته منها؟ من المؤكّد أن الوجود غير الشخصي للطبيعة لا يمكن أن يُفسّر من خلال فكرة الشخصيّة؛ لكن حيثما تكون الشخصيّة حقيقة، أو بالأحرى، الحقيقة المطلقة، لا تمتلك الطبيعة مدلولاً وضعيّاً، ومن ثم أساساً وضعيّاً. الخلق الحرفي من العدم هو هنا الأساس الوافي الوحيد للتفسير؛ لأنه ببساطة يقول هذا: الطبيعة عدم ـ وهذا يعبّر بدقة عن الأهمية التي تمتلكها الطبيعة من أجل شخصية مطلقة.

9 ـ سر العناية الإلهية والخلق من العدم

الخلق هو كلمة الإله المنطوقة، الكلمة الخلاّقة، الكلمة الداخليّة، المتطابقة مع الأفكار[1]. أن تتكلّم هو فعل إرادة؛ وهكذا، فالخلق هو نتاج للإرادة: كما يؤكّد الإنسان في كلمة الإله ألوهية الكلمة البشريّة، كذلك ففي الخلق يؤكد ألوهية الإرادة: مع ذلك، ليست إرادة العقل، بل إرادة المخيّلة ـ الإرادة غير المحدودة، الذاتيّة بالمطلق. نقطة الذروة لمبدأ الذاتويّة هي الخلق من العدم. وحيث أنّ خلود العالم أو المادّة لا يفيد ضمناً بما هو أبعد من ضرورية المادّة، وهكذا فإنّ خلق العالم من العدم يفيد ببساطة ضمناً لا ضرورية، بعدميّة العالم. إن ابتداء شيء مرتبط مباشرة، في الفكرة إن لم يكن في الزمن، بنهايته. «برفق يأتي، برفق يذهب». لقد استدعته الإرادة إلى الوجود ـ الإرادة تسترده من جديد إلى العدم. متى؟ الزمن لا مبال: وجوده أو عدم وجوده يعتمد فقط على الإرادة. لكن هذه الإرادة ليست إرادته الخاصّة: ـ ليس فقط لأنّ الشيء لا يمكنه أن يرغب عدم وجوده، بل لأجل السبب المسبق القائل إنّ العالم هو ذاته محروم من الإرادة. وهكذا فإن العدم في العالم يعبّر عن قوة الإرادة. الإرادة التي يجب أن تكون موجودة هي، في الوقت نفسه، الإرادة ـ على الأقل الإرادة الممكنة ـ التي يجب أن لا تكون موجودة. ومن ثم فوجود العالم هو لحظي، اعتباطي، لا يمكن الاعتماد عليه، أي، وجود غير واقعي.

(1) هنا الترجمة مأخوذة عن النص الألماني الأكثر وضوحاً من مثيله الإنكليزي! مع ذلك، يقول النص الإنكليزي: الخلق هو كلمة الإله المنطوقة؛ الصوت الخافت الخلاّق، المنشئ للكون، هو الكلمة الضمنيّة، المتطابقة مع الفكرة. ـ مترجم!

الخلق من العدم هو أرفع تعبير عن كليّة القدرة: لكن كليّة القدرة ليست غير الذاتويّة التي تعفي نفسها من كل الظروف والقيود الموضوعية، وتكريس هذا الإعفاء باعتباره أعلى سلطة وواقع: ليست غير القدرة على تقديم كلّ شيء حقيقي على أنّه غير حقيقي - كل شيء يمكن تصوره على أنّه ممكن: ليست غير قوة المخيّلة، الإرادة بوصفها متطابقة مع المخيّلة، قوة الإرادة الذاتية. {يكمن أصل أكثر عمقاً للخلق من العدم في الطبيعة العاطفية، كما هو مُعلن في هذا العمل على نحو مباشر وغير مباشر على حدّ سواء. لكن الاعتباطية، في الواقع، هي إرادة العواطف، إظهارها الخارجي للقوة}. إنّ أقوى تعبير عن الاعتباطيّة الذاتية والأكثر تمييزاً لها هو، «لقد سرّه»؛ العبارة: «لقد سرّ الإله دعوة عالم الأجساد والأرواح إلى الوجود». هو الدليل الأصعب إنكاراً على أن الذاتية الفردية، الاعتباطيّة الفردية، تعتبر مبدأ الجوهر - العالم كليّ القدرة - الأعلى. على هذا الأساس، فالخلق من العدم، كعمل لإرادة القدير يأتي في الفئة نفسها مع المعجزة، أو بالأحرى إنه المعجزة الأولى، ليس فقط في الزمان بل في المرتبة أيضاً؛ المبدأ الذي جميع المعجزات اللاحقة هي نتيجته العفوية. والدليل على هذا هو التاريخ نفسه؛ فكلّ المعجزات تُثبت، تُفسّر، وتوضّح من خلال اللجوء إلى القدرة الكلّية التي خلقت العالم من العدم. لماذا ليس على من صنع العالم من العدم، أن لا يصنع خمراً من الماء، أن لا يستخرج من فم الحمار كلاماً بشرياً، ولا يسحر بإخراج الماء من صخرة؟ لكن المعجزة، كما سنرى لاحقاً، هي مجرّد نتاج للمخيّلة وغرض لها، ومن ثمّ فالخلق من العدم كمعجزة بدئية، له الشخصيّة ذاتها. لهذا السبب فمذهب الخلق من العدم أُعْلِن مذهبٌ فائق للطبيعة، الذي لم يكن ممكناً الوصول إلى سبب بذاته له؛ وفي البرهان على هذا، تم اللجوء إلى الحقيقة القائلة إن الفلاسفة الوثنيين كانوا يمثلون العالم على أنّه كان قد جرت صياغته من العقل الإلهي من مادة موجودة بالفعل. لكن هذا المبدأ ما فوق الطبيعي ليس غير مبدأ الذاتية، الذي ارتقى بنفسه في المسيحية إلى مَلَكيّة غير محدودة، شاملة. في حين أنّ الفلاسفة القدماء لم يكونوا ذاتيين بما يكفي لأن

ينظروا إلى الكينونة الذاتيّة بالمطلق على أنها الكينونة المطلقة حصرياً، لأنهم حدّدوا الذاتية بتأمّل العالم أو الواقع ـ لأن العالم بالنسبة لهم كان هو الحقيقة.

الخلق من العدم باعتباره متماثلاً مع المعجزة، يتوافق مع العناية الإلهية؛ لأن فكرة العناية الإلهية ـ في الأصل، في مدلولها الديني الحقيقي، الذي لم تكن فيه قد انتهكت وحدّدت من قبل الفهم اللااعتقادي ـ هي واحد مع فكرة المعجزة. دليل العناية الإلهيّة هو المعجزة. {الحقيقة أن المذهب الطبيعي الديني، أو الإقرار بالإلهي في الطبيعة، هو أيضاً عنصر من الديانة المسيحية، وأكثر من ذلك أيضاً الموسوية، التي كانت ودية جداً مع الحيوانات. لكنه ليس بأية حال السمة المميزة، الميل المسيحي للديانة المسيحية. العناية الإلهيّة المسيحيّة، الدينيّة، هي شيء مختلف تماماً عن ذلك الذي يُلْبس الزنابق ويطعم الغربان. العناية الطبيعية تجعل الإنسان يغرق في الماء، إذا لم يكن قد تعلّم السباحة. لكن العناية المسيحية، الدينية، تقوده بيد القدرة الكليّة على الماء دون أن يصاب بأذى.} الاعتقاد بالعناية هو اعتقاد بقوة يقف كل شيء ليكون تحت الطلب كي يُستخدم، بحسب متعتها، والتي مقابلها كلّ قوّة الواقع هي عدم. العناية الإلهية تلغي قوانين الطبيعة؛ إنّها تقاطع مسار الضرورة، الرباط الحديدي الذي يربط على نحو محتوم المعلولات بالعلل. باختصار، إنها الإرادة نفسها اللامحدودة، كليّة القدرة، التي دعت العالم إلى الوجود من العدم. المعجزة هي خلق من العدم creatio ex nihilo. فإن من يحوّل الماء إلى خمر، يصنع الخمر من العدم، لأن مكونات الخمر غير موجودة في الماء؛ غير ذلك، فإن إنتاج الخمر لن يكون عملاً إعجازياً، بل طبيعي. التصديق الأوحد، الدليل الأوحد على العناية الإلهية هو المعجزة. وهكذا فالعناية الإلهيّة هي تعبير عن الفكرة نفسها التي تقول بالخلق من العدم. لا يمكن فهم الخلق من العدم وتفسيره إلا بالعلاقة مع العناية الإلهيّة؛ لأنّ المعجزة لا تتضمّن على نحو صحيح أكثر من أنّ صانع المعجزة هو نفسه الذي أحدث كلّ الأشياء بإرادته المجرّدة ـ الإله الخالق.

لكن للعناية الإلهية علاقة أساسيّة بالإنسان. إنّه لأجل صالح الإنسان تجعل

العناية الإلهيّة من الأشياء كل ما يحلو لها: إنها من أجل صالح الإنسان تبطل سلطة وواقع قانون هو بخلاف ذلك كلّي القدرة. إنّ إعجاب العناية الإلهيّة بالطبيعة، خصوصاً بالمملكة الحيوانية، هو ليس غير إعجاب بالطبيعة، ومن ثمّ فهو ينتمي فقط إلى المذهب الطبيعي، مع أنّه إلى المذهب الطبيعي الديني؛[1] لأنّه في الطبيعة يتمّ الكشف فقط عن العناية الطبيعية، ليس الإلهية - ليس العناية باعتبارها غرضاً للدين. تكشف العناية الدينية عن نفسها في المعجزات فقط - خاصة في معجزة التجسد، النقطة المركزية للدين. لكننا لا نقرأ في أي موضع أن الإله، من أجل البهائم، صار بهيمة - فكرة هذا بالذات، في نظر الدين، أثيمة ولا تمتّ للّه بصلة؛ أو أنّ الإله قام بمعجزة يوماً لأجل الحيوانات أو النباتات. على العكس من ذلك، نقرأ أن شجرة تين مسكينة، لأنها لم تحمل فاكهة في زمن حين لم يكن بإمكانها حملها، تُلْعَن، فقط من أجل إعطاء البشر مثالاً على سلطة الإيمان على الطبيعة؛ ومرة أخرى، أنه عندما تم طرد الشياطين المُعذّبة من داخل البشر، كانوا يساقون إلى البهائم. صحيح أننا نقرأ أيضاً: «ما من عصفور يسقط على الأرض بدون أبيكم»[2]؛ لكن هذه العصافير لا تملك من القيمة والأهمية أكثر من الشعرات على رأس إنسان، التي كلّها محسوبة.

بصرف النظر عن الغريزة، لا يوجد عند البهيمة روح حارسة، ما من عناية أخرى، غير حواسها أو أعضائها بشكل عام. فالعصفور الذي يفقد عينيه يكون قد فَقَد ملاكه الحارس؛ وهو يمشي بالضرورة نحو الدمار إذا لم تحدث معجزة. نحن نقرأ في الواقع أن غراباً جلب الطعام إلى النبي إيليا[3]، إنما ليس (على الأقل على حد علمي) أن الحيوان كان مدعوماً بغير وسيلة طبيعية. لكن حين يعتقد إنسان أنّه هو أيضاً ليس لديه عناية غير قوى عِرْقه - حواسه وفَهْمه - يكون في أعين الدين، وكلّ أولئك الذين يتحدثون لغة الدين، إنساناً غير متديّن؛

(1) خطأ في النص الإنكليزي. - مترجم!

(2) النص من إنجيل متى، 29:10. - مترجم.

(3) راجع سفر الملوك الأول 17: 4 - 7. - مترجم.

لأنه يعتقد فقط بالعناية الطبيعية، وعناية طبيعية هي في نظر الدين عملياً لا شيء. من هنا فالعناية تخص البشر أساساً، وحتى بين البشر فالمتدينين فحسب. «الإله هو المخلّص لجميع الناس، خاصة منهم الذين يؤمنون». إنه، كالدين، يخصّ الإنسان فحسب؛ إنّ المقصود بذلك هو أن يعبّر عن التمايز الضروري للإنسان عن البهيمة، أن يخلّص الإنسان من طغيان قوى الطبيعة. يونان في الحوت، دانيال في جب الأسود، هما مثالان على الطريقة التي تميّز فيها العناية بين الأناس (المتدينين) والبهائم. وهكذا فإذا كانت العناية التي تكشف عن نفسها في الأعضاء التي تمسك من خلالها الحيوانات بفريستها وتلتهمها، والتي تحظى بإعجاب كبير حتى من قبل أتباع المذهب الطبيعي من المسيحيين، حقيقة، فعناية الكتاب المقدس، عناية الدين، باطلة. والعكس بالعكس. ما هو مثير للشفقة، وفي الوقت نفسه نفاق مضحك هو محاولة تقديم الإجلال لكليهما، للطبيعة، وللكتاب المقدّس في آن! كيف تتناقض الطبيعة مع الكتاب المقدس! كيف يتناقض الكتاب المقدس مع الطبيعة! إله الطبيعة يكشف عن نفسه من خلال إعطاء الأسد القوة والأعضاء المناسبة من أجل أن يكون بإمكانه، من أجل الحفاظ على حياته، أن يقتل في حالة الضرورة ويلتهم حتى كينونة بشريّة؛ إله الكتاب المقدس يكشف عن نفسه من خلال التقدّم بمساعدته الخاصة لإنقاذ إنسان من بين فكي الأسد! {في هذا التباين بين العناية الدينية، أو الكتابية، والعناية الطبيعية، وضع المؤلّف نصب عينيه اللاهوت المبتذل، الضيّق للفلاسفة الطبيعيين الإنكليز.}

العناية ميزة للإنسان. إنها تعبّر عن قيمة الإنسان؛ في التمايز عن الكينونات والأشياء الطبيعيّة الأخرى؛ إنها تعفيه من الارتباط بالكون. العناية هي قناعة إنسان بالقيمة اللامتناهية لوجوده ـ قناعة ينبذ فيها الإيمان بواقع الأشياء الخارجية؛ إنها المذهب المثالي للدين. الإيمان بالعناية متطابق من ثم مع الإيمان بالخلود الشخصي؛ باستثناء فقط، أنه في الحالة الأخيرة يتم التعبير عن القيمة اللامتناهية لوجوده بالعلاقة مع الزمن، كدواميّة لا نهائية. إنّ الذي لا

يفضّل مطالب خاصّة، الذي هو غير مبال بنفسه، الذي يطابق نفسه مع العالم، الذي ينظر إلى نفسه كجزء مندمج في العموم ـ واحد كهذا لا يعتقد بالعناية، أي، بعناية خاصّة؛ بل فقط بعناية خاصة بالمعنى الديني. الإيمان بالعناية هو إيمان المرء بقيمته الخاصة، إيمان الإنسان بنفسه؛ من هنا تكون العواقب الخيّرة لهذا الإيمان، لكن أيضاً من هنا يكون التواضع الكاذب، الغطرسة الدينية، التي لا تعتمد، حقّاً، على نفسها، بل فقط لأنها تنيط رعاية نفسها إلى الإله المبارك. يقلق الإله ذاته بشأني؛ إنه يضع نصب عينيه سعادتي، خلاصي؛ إنه يريد أن أكون مباركاً؛ لكن هذه رغبتي أنا أيضاً: من هنا، فمصلحتي هي مصلحة الإله، مشيئتي الخاصّة هي مشيئة الإله، هدفي الخاص هو هدف الإله ـ حب الإله بالنسبة لي ليس غير حبي لذاتي مؤلّها. وهكذا فعندما اعتقد بالعناية، فبماذا أعتقد غير بالحقيقة والمعنى الإلهيين لكينونتي الخاصّة؟

لكن حيثما يُعتقد بالعناية، يُجعل الاعتقاد بالإله معتمداً على الاعتقاد بالعناية. والذي ينكر أن هناك عناية، ينكر أن هناك إلهاً، أو ـ والذي هو الشيء نفسه ـ أن الإله هو الإله؛ لأنّ الإله الذي هو ليس عناية للإنسان، هو إله الحقير، إله تنقصه الصفة الأكثر ألوهية، الأكثر جدارة بالعبادة. وهكذا، فالاعتقاد بالإله هو لاشيء، وإنما الاعتقاد بالكرامة الإنسانية، الاعتقاد بالواقع والأهميّة المطلقين للطبيعة البشرية. لكن الاعتقاد بعناية (دينية) هو اعتقاد بالخلق من العدم، والعكس صحيح؛ الأخيرة، من ثم، لا يمكن أن يكون لها معنى آخر غير معنى العناية كما طوّر للتو، وليس لها في الواقع غيره. الدين يعبّر عن هذا بما فيه الكفاية عن طريق جعل الإنسان هدف الخليقة. كل الأشياء تتواجد، ليس لأجل مصلحتها الخاصّة، بل لأجل مصلحة الإنسان. ومثل أتباع المذهب الطبيعي من المسيحيين، فإن من يلفظ هذا ليكون فخوراً، يعلن أنّ المسيحية نفسها فخورة؛ لأنه أن تقول إنّ العالم المادي موجود لمصلحة الإنسان، يتضمّن ما هو أقل بما لا يقاس من أن تقول إنّ الإله ـ أو على الأقل، إذا ما اتبعنا بولس، كينونة هي الإله تقريباً، متميزة بشق النفس عن الإله ـ يصبح إنساناً لصالح البشر.

لكن إذا كان الإنسان هدف الخلق، فهو أيضاً العلّة الحقيقية للخلق، لأن الهدف هو مبدأ الفعل. إن التمييز بين الإنسان كهدف للخلق، والإنسان كعلّة له، هو فقط في أنّ العلّة هي الإنسان الكامن، الداخلي، الإنسان الأساسي، في حين أن الهدف هو الإنسان البديهي، التجريبي، الفرد - في أن الإنسان يدرك نفسه باعتباره الهدف للخلق، لكن ليس باعتباره العلّة، لأنه يميّز العلّة، عن ذاته ككينونة شخصيّة أخرى. {عند اقليمنضدس السكندري (Coh. ad Gentes) هناك مقطع هام. وهو يسير في الترجمة اللاتينية (طبعة اوغسبورغ السينة، 1778) على النحو التالي: At inos ante» mundi constitutionem fuimus، rations futiiroe nostrue productionis, in ipso Deo quodammodo tum prxexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturm rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat verbum»[1]. مـع ذلك، وعلى نحو أكثر حسماً أيضاً، أعلن التصوّف المسيحي أن الطبيعة البشريّة هي المبدأ الخلّاق، أساس العالم. «الإنسان، الذي هو قبل الزمان كان، متواجداً في الأزليّة، يعمل مع الإله كل الأعمال التي عملها الإله قبل ألف سنة، والآن، بعد ألف سنة، ما يزال يعمل». «كل الخلائق انبثقت من خلال الإنسان». - Predigten, vor u. zu Tauleri Zeiten (Ed. c. p. 5، p. 119).} لكن هذه الكينونة الأخرى، هذا المبدأ الخلاق، ليست في الواقع غير طبيعته الذاتية المفصولة عن الحدود الفردية والماديّة، أي،

(1) ملاحظة هامّة: النص اللاتيني في الترجمة الإنكليزية مليء بالأخطاء غير القابلة للترجمة؛ من هنا، فقد استعنا بالنسخة الألمانية من أجل تصحيح الأخطاء؛ النص اللاتيني في النسخة الألمانية يسير كما يلي: At nos ante mundi constitutionem fuimus، ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis، nos creaturas rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum: لكننا كنا نحن قبل خلق العالم، بسبب إنتاجنا المستقبلي، إن جاز القول، إضافة إلى الوجود المسبق فيه. لذلك، للعقل، للكلمة، للإلهي، نحن خلائق، نحن كائنات عقلانيّة، ومن خلاله، يُقال إننا الأوائل، إنه في البداية كان الكلمة». - مترجم!

الموضوعية، إرادة غير محدودة، الشخصيّة مُقَدّمة خارج كل اتصال مع العالم ـ التي هي عبر الخلق، أي، تقديم العالم، الموضوعية، الآخر، كوجود تابع، منته، غير أساسي، تعطي نفسها يقينية واقعها الحصري. النقطة في المسألة في الخلق ليس حقيقة العالم وواقعه، بل حقيقة وواقع الشخصية، حقيقة وواقع الذاتوية المتمايزة عن العالم. النقطة في المسألة هي شخصية الإله؛ لكن شخصية الإله هي شخصية الإنسان المتحرّر من جميع شروط وقيود الطبيعة. من هنا جاء الاهتمام الشديد بالخلق، الرعب من كل مبادئ خلق الكون المتعلّقة بمذهب وحدة الوجود؛ الخلق، مثل فكرة إله شخصي بشكل عام، ليست مسألة علمية، بل مسألة شخصية؛ ليست غرضاً للذكاء الحرّ، بل للمشاعر؛ لأن النقطة التي ترتكز عليها ليست سوى الضمان، آخر ما يمكن تصوّره من براهين وأدلّة حول الشخصية أو الذاتوية باعتبارها جوهراً مستقلاً تماماً عن الطبيعة، لا شيء مشترك معها، كيان خارج العالم وفوقه. {من هنا نُفسّر سبب أنّ كل محاولات اللاهوت التأمّلي وفلسفته المشابهة في القيام بالانتقال ـ من الإله إلى العالم، أو اشتقاق العالم من الإله، كانت قد فشلت ويجب أن تفشل. أي، لأنها مزورة في الأساس، فقد صُنِعَت في الجهل بالفكرة التي يرجع إليها الخلق فعليًا}.

يميّز الإنسان نفسه عن الطبيعة. هذا التمايز الخاص به هو إلهه: تمايز الإله عن الطبيعة ليس إلا تمايز الإنسان عن الطبيعة. إن التناقض بين مذهب من وحدة الوجود والمذهب الشخصاني يجد حلاً له السؤال التالي: هل طبيعة الإنسان متعالية أو ملازمة، ما فوق طبيعية أو طبيعية؟ من هنا فالتأملات والجدليّات المتعلّقة بشخصانية الإله أو لا شخصانيته تبدو عقيمة، متبطلة، لا نقديّة، وبغيضة؛ بالنسبة للتأمليين، خاصة أولئك الذين يؤكّدون على الشخصانية، فهم لا يسمّون الشيء باسمه الصحيح؛ إنهم يضعون سراجاً تحت مكيال. ففي حين أنهم يتأمّلون فقط في الحقيقة، هم أنفسهم، لمصلحة غريزة حفظ ذاتي

خاصة بهم فقط؛ فهم مع ذلك لن يسمحوا أن يقسموا أدمغتهم[1] بشأن أنفسهم؛ هم يتأمّلون في ظلّ الوهم بأنّهم يبحثون عن أسرار كينونة أخرى. مبدأ وحدة الوجود يماثل الإنسان بالطبيعة، سواء بمظهرها المرئي، أو بجوهرها المجرّد. المذهب الشخصاني يفصله، يعزله عن الطبيعة؛ يحوّله من جزء إلى كليّة، إلى جوهر مطلق بذاته. هذا هو التمايز.

لذلك، إذا كنتم تريدون أن تكونوا واضحين بشأن هذه الموضوعات، استبدلوا علم إنسانكم الصوفي، المنحرف، الذي تسمونه اللاهوت، بعلم الإنسان الحقيقي، وتأملوا في ضوء الوعي والطبيعة بشأن الخلاف أو التماثل بين الجوهر الإنساني وجوهر الطبيعة. أنتم أنفسكم اعترفتم أن جوهر الإله عند أصحاب مبدأ وحدة الوجود pantheistical هو ليس غير جوهر الطبيعة. لماذا، إذن، لا ترغبون برؤية سوى القشّة في أعين معارضيكم، ولا ترون الخشبة الواضحة للغاية في أعينكم أنتم؟ لماذا تجعلون من أنفسكم استثناء من قانون صحيح كونياً؟ اعترفوا أنّ إلهكم الشخصي ليس غير طبيعتكم الشخصيّة الخاصّة، أنّه حين تؤمنون وتبنون إلهاً فوق الطبيعة وخارجها، فأنتم لا تؤمنون إلا بما فوق الطبيعية الخاصّة بذاتكم وخارجها.

في الخليقة، كما في أي مكان آخر، يُخفى المبدأ الصحيح بالخلط بين التعريفات الكونيّة، الميتافيزيقية، بل حتى تلك المتعلّقة بوحدة الوجود. لكن المرء لا يحتاج إلا إلى أن يكون متيقظاً للتعريفات المتقاربة كي يقنع نفسه أنّ المبدأ الحقيقي للخلق هو التوكيد الذاتي للذاتوية المتمايزة عن الطبيعة. الإله ينتج العالم خارج نفسه؛ في البداية يكون الأمر مجرّد فكرة، خطة، عزم؛ يصبح الآن هذا نشاطاً، وبذلك يخطو خارج الإله كغرض متميّز، ذاتي الوجود نسبياً على الأقل. لكن كذلك تماماً هي الذاتية بشكل عام، التي تميّز نفسها عن

---

(1) بتبسيط شديد، في علم النفس، انقطاع التواصل بين نصفي المخ؛ في النص الألماني: die Köpfe zerbrechen. ـ مترجم

العالم، التي تأخذ لنفسها جوهراً متمايزاً عن العالم، تطرح العالم خارج نفسها كوجود منفصل، والواقع أن هذا الطرح للذات، التمييز للذات، هما فعل واحد. لذا فعندما يُطرح العالم خارج الإله، يُطرح الإله في ذاته، يتمايز عن العالم. ما الذي هو الإله إذاً غير طبيعتك الذاتيّة، حين يُفصل العالم عنها؟ {ليس مقبولاً الحث ضد كلية الوجود لله، وجود الإله في كل شيء، أو وجود الأشياء في الإله. لأنّه بمعزل عن الرأي القائل إن التدمير المستقبلي للعالم يعبّر بوضوح كاف عن وجوده خارج الإله، أي، لا ألوهيته، فالإله يكون فقط بطريقة خاصّة في الإنسان؛ لكني أكون في البيت فقط حيث أكون معربداً في البيت. «ما من مكان يكون فيه الإله على نحو صحيح هو الإله، سوى في النفس. في جميع المخلوقات هنالك شيء من الإله؛ لكن في النفس يتواجد بالكامل، لأنها موضع راحته». ـ Predigten etzlicher Lehrer، ص 19. ووجود الأشياء في الإله، لاسيما عندما لا يكون له مدلول يتعلّق بوحدة الوجود، وأي شيء كهذا مستبعد هنا، إنما هو معادل لفكرة دون واقع، ولا يعبّر عن المشاعر الخاصة للدين.} الحقيقة أنّه حين يتدخّل التفكير الفطن، يُنكر التمايز بين الخارج والداخل كتمايز محدود وبشري (؟). لكن بالنسبة للإنكار من خلال الفهم، والذي هو فيما يتعلّق بالدين سوء فهم نقي، فهو لا يستأهل أي تصديق. وإذا تمّ أخذ الأمر على محمل الجدّ، فإنه يدمّر أساس الوعي الديني؛ أنه يلغي الإمكانية، مبدأ الخلق بالذات، لأنّ هذا يعتمد فقط على واقع التمايز المذكور أعلاه. علاوة على ذلك، فإن تأثير الخلق، كل عظمته للمشاعر والمخيّلة، يكون مفقوداً تماماً، إذا لم يؤخذ إنتاج العالم من الإله بالمعنى الحقيقي. ما الذي يعنيه أن تصنع، تخلق، تنتج، بل تجعل ذلك الذي هو في المقام الأول ذاتي فحسب، وإلى حد أنه غير مرئي، غير موجود، شيئاً موضوعيّاً، ملموساً، وهكذا بحيث أن الكينونات الأخرى بجانبي يمكنها أن تعرفه وتستمتع به، وهكذا فأن أطرح شيئاً خارج ذاتي، هو أن أجعله متمايزاً عن ذاتي؟ حيثما، لا يكون ثمّة واقع أو إمكانية لوجود خارجي عني، لا يكون ثمة مسألة صنع أو خلق. الإله أبدي، لكن العالم كانت له بداية؛ كان الإله،

عندما لم يكن العالم بعد؛ الإله غير مرئي، لا يُدرك بالحواس، لكن العالم مرئي، واضح، مادي، ومن ثمّ خارج الإله؛ لأنه كيف يمكن للأشياء المادية بحد ذاتها، جسد، مادة، أن تكون في الإله؟ العالم يتواجد خارج الإله، بالمعنى نفسه الذي يكون فيه تواجد الشجرة، الحيوان، العالم بشكل عام، خارج تصوّري، خارج ذاتي، وجوداً متمايزاً عن الذاتوية. ومن هنا، فقط عندما يتم القبول بمثل هذا الوجود الخارجي، كما كان الأمر عند الفلاسفة واللاهوتيين القدماء، يكون لدينا، مذهباً خالصاً حقيقياً للوعي الديني. اللاهوتيون والفلاسفة التأمليون في العصر الحديث، على العكس من ذلك، يدسّون جميع أنواع التعريفات المتعلقة بمذهب وحدة الوجود، على الرغم من أنهم ينكرون مبدأ وحدة الوجود؛ ونتيجة هذه العملية هي مجرد تناقض ذاتي مطلق، تلفيق لا يحتمل خاص بهم.

وهكذا فخلق العالم لا يعبّر عن أي شيء آخر غير الذاتوية، المتأكدة بذاتها من واقعها ولانهائيتها الخاصتين من خلال[1] الوعي بأنّ العالم مخلوق، نتاج لإرادة، أي، وجود تابع، عاجز، واهٍ ـ «العدم» الذي أُنتج منه العالم، لا يزال عدماً في الصميم. وعندما تقول إن العالم صُنع من العدم، فأنت تتخيّل العالم ذاته على أنّه عدم، أنت تشيل من رأسك كل حدود مخيلتك، مشاعرك، إرادتك، لأنّ العالم هو حدّ إرادتك، رغبتك؛ العالم وحده يعرقل نفسك؛ إنه وحده جدار الفصل بينك وبين الإله ـ طبيعتك المجمّلة، المكتملة. وهكذا، ذاتياً، فأنت تلغي العالم؛ أنت تعتقد بالإله بذاته، أي، الذاتية غير المحدودة بالمطلق، الذاتية أو النفس التي تتمتع بذاتها وحدها، التي لا تحتاج العالم، التي لا تعرف شيئاً عن الروابط المؤلمة للمادّة. في أعمق أعماق نفسك أنت كنت ستفضّل أن لا يكون ثمة عالم، لأنه حيثما يكون ثمة عالم، يكون ثمة مادّة، وحيثما يكون ثمّة مادة يكون ثمة وزن ومقاومة، فضاء وزمان، حدّ وضرورة. مع ذلك، هنالك عالم، هنالك مادّة. كيف يمكنك أن تنجو من مأزق هذا التناقض؟ كيف يمكنك أن

(1) خطأ في الترجمة الإنكليزية للنص. ـ مترجم.

تطرد العالم من وعيك، بحيث لا يزعجك في سعادة النفس غير المحدودة؟ فقط بجعل العالم نفسه نتاج إرادة، بإعطائه وجوداً اعتباطيّاً يتأرجح دائماً بين الوجود واللاوجود، منتظراً دائماً إلغاءه. لا يكفي فعل الخلق بالتأكيد لتفسير وجود العالم أو المادّة (الاثنان غير قابلين للانفصال)، لكنه سوء فهم كلي أن تطلب هذا منه، لأنّ الفكرة الأساسية للخلق هي هذا: لن يكون ثمّة عالم، لا مادّة؛ من هنا يُنظر إلى نهايته يومياً بتوق. العالم في حقيقته لا يتواجد هنا على الإطلاق، إنه يعتبر مجرّد إعاقة، حدّ للذاتية؛ كيف كان ممكناً استخلاص العالم في حقيقته وواقعه من مبدأ والذي ينكر العالم؟

من أجل إدراك الأهمية المقدّمة أعلاه للخلق بوصفه الحقيقي، من الضروري فقط أن نأخذ بعين الاعتبار بجديّة الواقع القائل، إن النقطة الرئيسة في الخلق ليس إنتاج الأرض والمياه، النباتات والحيوانات، التي ليس لها في الواقع إله، بل إنتاج الكينونات الشخصية ـ الأرواح، وفقاً للتعبير العادي. الإله هو الفكرة حول الشخصيّة حيث هو ذاته شخص، ذاتوية تتواجد في ذاتها بمعزل عن العالم، موجودة للذات وحدها، دون رغبات، مُقدّمة كوجود مطلق، الأنا دون أنت. لكن كوجود مطلق للذات وحدها يتناقض مع فكرة الحياة الحقيقية، فكرة الحب؛ كوعي يكون متحداً أساساً مع وعي الأنت، لأنّ العزلة لا تستطيع أن تحفظ نفسها، على الأقل في الأبديّة، من الملل والتوحّد؛ تنبثق الفكرة بشكل فوري من الكينونة الإلهيّة إلى الكينونات الواعية الأخرى، وتتوسّع فكرة الشخصية التي كانت في البداية مكثّفة في كينونة واحدة إلى عدد كبير من الأشخاص.

{هنا أيضاً النقطة حيث يمثّل الخلق بالنسبة لنا ليس فقط القوة الإلهية، بل أيضاً الحب الإلهي. ـ «Quia bonus est (Deus), sumus» {«لأن (الإله) خيّر، نحن نكون} (أوغسطينوس). «في البداية، قبل العالم، كان الإله وحيداً» (ترتليانوس). لكن ليس هناك سعادة أعلى من أن تجعل الآخر سعيداً، النعيم يكمن في فعل الاكتساب. من هنا فالإنسان يتصور الحب المكتسب كمبدأ

للوجود. «Extasis bono non sinit ipsum manere in eo ipso» {نشوة الخيرية تنقل الإله إلى ما وراء ذاته} (ديونيسيوس آ.). كل ما هو إيجابي يوطّد أركان ذاته، يشهد لذاته، من خلال ذاته فقط. الحب الإلهي هو بهجة الحياة هو الحب الذي يمنح السعادة. الإله هو نعيم الوجود}.

حين يتمّ تصوّر الشخص جسدياً، كإنسان حقيقي، الذي يكون في شكله كينونة لها رغبات، يظهر أولاً مع نهاية العالم المادي، عندما تتوافر شروط وجوده ـ كهدف للخلق. من ناحية أخرى، حين يتمّ تصوّر الإنسان بشكل مجرّد كشخص، كما في حالة التأمل الديني، فهذه الحلقة المفرغة مستغنى عنها، والواجب هو الاستدلال المباشر على الشخص، أي، الإثبات ـ الذاتي، التحقّق ـ الذاتي المطلق للشخصيّة البشريّة. الحقيقة أن الشخصية الإلهيّة متمايزة بكلّ الطرق الممكنة عن البشر من أجل حجب هوياتهم؛ لكن هذه الفوارق هي إما تخيلات بحتة، أو أنها مجرد تأكيدات، وسائل تُظهر بطلان الاستدلال المُحاوَل. جميع الأسس الإيجابية للخلق تختزل أنفسها فقط إلى الشروط، إلى الأسس، التي تحثّ في الأنا على وعي ضرورة كينونة شخصيّة أخرى. تأمّل قدر ما تشاء، سوف لن تستمد شخصيتك من الإله أبداً، إذا لم تكن قدمتها مسبقاً، إذا لم يكن الإله نفسه فكرة من شخصيتك بالفعل، طبيعتك الذاتية الخاصة.

10 ـ فحوى الخلق في اليهودية

نبعت عقيدة الخلق من اليهودية؛ والواقع، أنها العقيدة المميزة، الأساسية للديانة اليهودية. مع ذلك، فالمبدأ الذي يكمن في أساسها ليس هو مبدأ الذاتوية كما هي الحال في الأنانية. تنشأ عقيدة الخلق في فحواها المميزة فقط على ذلك الموقف حيث يجعل الإنسان من الطبيعة مجرّد خادم لإرادته واحتياجاته، ومن هنا فهو يحط من قيمتها في الفكر إلى مجرّد آلة، نتاج للإرادة. نقول الآن إنّ وجودها مفهوم بالنسبة له، حيث أنّه يفسّرها ويشرحها من ذاته، بالتناغم مع مشاعره ومفاهيمه الخاصة. والسؤال، من أين تأتي الطبيعة أو العالم؟ يفترض التعجّب من أنّها موجودة، أو السؤال، لماذا هي موجودة؟ لكن هذا التعجّب، هذا السؤال، ينشأ فقط حيثما يفصل الإنسان نفسه عن الطبيعة ويجعلها مجرّد غرض للإرادة. يقول مؤلّف سفر الحكمة بحق عن الوثنيين، «إنهم لم يرتقوا بأنفسهم إلى فكرة الخالق في الإعجاب بجمال العالم». بالنسبة للذي يشعر أنّ الطبيعة جميلة، تبدو له كغاية في ذاتها، لديها أرضيّة[1] وجودها في ذاتها، بالنسبة له السؤال: لماذا هي تتواجد؟ لا يُطرح. الطبيعة والإله متطابقان في وعيه، تصوّره، للعالم. الطبيعة، كما تترك انطباعها على الحواس، كان لها في الواقع أصل، أُنتِجَت، لكنها لم تُخلَق بالمعنى الديني، ليست نتاجاً اعتباطيّاً. وبهذا الأصل فهو لا يعني شيئاً شريراً؛ النشوء بالنسبة له لا يتضمّن شيئاً غير طاهر، غير ـ إلهي؛ فهو يتصوّر أنّ آلهته أنفسهم كان لهم أصل. القوّة المولّدة بالنسبة له هي

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

القوّة الأوليّة: إنّه يطرح، من ثمّ، كأساس للطبيعة، قوة الطبيعة ـ قوّة حقيقية، حاضرة، فاعلة بوضوح، كأساس للواقع. وهكذا فالإنسان يعتقد أنّه حيثما تكون علاقته بالعالم «جماليّة أو نظريّة ästhetisch oder theoretisch (لأنّ الرأي النظري كان في الأصل الرأي الجمالي، الفلسفة الأولى prima philosophia)، حيثما تكون فكرة العالم بالنسبة له فكرة الكون، العظمة، الإله نفسه. فقط حيثما كانت مثل هذه النظرية المبدأ الأساسي كان يمكن لفكرة مثل فكرة أنكساغوراس أن تُتخيّل ويُعبّر عنها: ـ يولد الإنسان ليرى العالم. {عند ديوجينوس (L. 1. ii. c. iii. § 6) يرد حرفياً، «من أجل التأمل في الشمس، القمر، والسماء». أفكار مماثلة اعتقد بها فلاسفة آخرون. وهكذا فقد قال الرواقيّون أيضاً: ـ «Ipse ـ autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum Ipse autem {ولِد الإنسان لتأمّل العالم وتقليده} ـ شيشرون (de Nat.)}.

رأي النظرية هو رأي الوئام مع العالم. النشاط الذاتي، ذلك الذي يحتوي فيه الإنسان نفسه، يسمح لنفسه بلعب حر، هو هنا في المخيّلة الحسيّة وحدها. وراضٍ بهذا، يدع الطبيعة تتواجد بسلام، ويبني قلاعه في الهواء، علوم نشوء الكون cosmogonies الشعرية الخاصّة به، من مواد طبيعية فحسب. حين يموضع الإنسان نفسه، بطريقة معاكسة، على الرأي العملي وينظر إلى العالم من هناك، جاعلاً من وجهة نظره العمليّة وجهة نظر نظريّة أيضاً، يكون في حالة انشقاق عن الطبيعة؛ إنّه يجعل الطبيعة التابع الذليل لمصلحته الأنانية، لأنانيته العملية. التعبير النظري عن هذا الرأي العملي الأناني، الذي ينصّ على أنّ الطبيعة في ذاتها لا شيء[1]، هو هذا: الطبيعة أو العالم تُصنع، تُخلق، نتاج لأمر.

قال الإله، ليكن العالم، ومباشرة قدّم العالم نفسه بحسب أوامره.[2]

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(2) يقول العبرانيّون، إنّ الإله أوجد كل شيء من خلال الكلمة، إنّ كل شيء خُلق بأمر منه أيضاً، ليظهر، كم هو سهل أن تُفعّل إراداتها، وكم هي عظيمة قدرته الكليّة. يقول المزمور 6:33: "بكلمة الربّ صُنِعَت السماوات"؛ 5:148 "لأنّه أمر فخُلقت". J. Clericus. (Comment. in

مذهب المنفعة Utilism Utilismus، هو النظرية الأساسية لليهودية. الاعتقاد بعناية إلهية خاصّة هو الاعتقاد المميّز لليهودية؛ الاعتقاد بالعناية هو الاعتقاد بالمعجزة؛ لكن الاعتقاد بالمعجزة يتواجد حيثما تعتبر الطبيعة مجرّد غرض للاعتباطيّة، للأنانية، التي تستخدم الطبيعة فقط كأداة لإرادتها ومتعتها الخاصتين. المياه تنقسم أو تتكوّم مع بعضها مثل كتلة ثابتة، الغبار يتحوّل إلى قمل، العصا إلى ثعبان، الأنهار إلى دم، الصخرة إلى نافورة؛ في المكان نفسه يتواجد في آن النور والظلمة على حدّ سواء، الشمس تقف حيناً، وترجع إلى الوراء حيناً آخر. وجميع هذه التناقضات في الطبيعة تحدث من أجل رفاهية إسرائيل، بأمر صرف من يهوه، الذي لا يزعج نفسه إلا لأجل إسرائيل، الذي هو ليس سوى الأنانية المشخصة للشعب الإسرائيلي، لاستبعاد جميع الأمم الأخرى ـ التعصب المطلق، الجوهر السري للتوحيد.

نظر الإغريق إلى الطبيعة بالشعور النظري؛ فقد سمعوا موسيقى سماوية في المسار المتناغم للنجوم؛ رأوا الطبيعة تنشأ من زبد المحيط الذي يخرج كل شيء مثل فينوس أناديومينه. الإسرائيليون، على العكس من ذلك، فتحوا إلى الطبيعة الشعور المتعلّق بالمعدة ليس إلا؛ فأذواقهم المتعلّقة بالطبيعة تكمن فقط في الحنك؛ وعيهم للّه في أكل المن. اليوناني أدمن نفسه على الدراسات المهذبة، على الفنون الجميلة، على الفلسفة؛ الإسرائيلي لم يرتق فوق الرؤيا الهضميّة للاهوت. «عند المساء يجب أن تأكلوا اللحم، وفي الصباح يجب أن تشبعوا من الخبز؛ ويجب أن تعرفوا أني الربّ إلهكم». «وقدّم يعقوب نذراً وقال، إذا كان الإله سيكون معي، سيحفظني في هذه الطريق التي أسير عليها، ويعطيني خبزاً آكله وثياباً ألبسها، وهكذا بحيث أءوب إلى بيت أبي بسلام، عندئذ سيكون الرب إلهي». تَناول الطعام هو الفعل الأكثر مهابة أو طقس الإدخال للديانة اليهودية. في تناول الطعام، يحتفل الإسرائيلي بفعل الخلق ويعيد تجديده؛ في تناول

(.Mosem, Genes, I., 3) ـ الهامش مأخوذ عن النسخة الألمانيّة. ـ مترجم.

الطعام يعلن الإنسان أن الطبيعة غرض بلا أهميّة. وحين صعد الشيوخ السبعون الجبل مع موسى، «عاينوا الإله؛ وعندما عاينوا الإله، أكلوا وشربوا». وهكذا فرؤية الكينونة العليا لم تعلِ عندهم غير الشهية للطعام.

لقد حافظ اليهود على خصوصيتهم إلى هذا اليوم. فمبدأهم، إلههم هو المبدأ الأكثر عملية في العالم، ـ أي، الأنانية؛ بل أكثر من ذلك، الأنانية في شكل الدين. الأنانية هي الإله الذي لن يسمح أن يطال العار عبيده. الأنانية توحيديّة[1] أساساً، لأنه ليس لديها سوى ذات واحدة، فقط، مثل هدفها. الأنانية تقوّي التماسك، تجعل الإنسان يركّز على نفسه، تعطيه مبدأً ثابتاً للحياة؛ لكن هذا يجعله ضيّقاً من الناحية النظرية، بسبب اللامبالاة بكل ما لا يتعلّق برفاهية الذات. من هنا فالعلم، مثل الفن، ينشأ فقط من تعددية الآلهة، لأنّ تعددية الآلهة هي الإحساس الصريح، المفتوح، غير الحسود بكلّ ما هو جميل دونما تمييز، الإحساس بالعالم، بالكون. نظر الإغريق خارج بلدهم إلى العالم الواسع بحيث يمكنهم أن يوسعوا مجال رؤيتهم؛ اليهود حتى يومنا هذا يصلون ميممين وجوههم شطر القدس. عند الإسرائيليين، استبعدت الأنانية التوحيدية الميل النظري الحر. والحقيقة أن سليمان تجاوز «عموم أبناء الشرق» في الفهم والحكمة، وتحدث (تعاطى، أغيبات) «في النبات، من الأرز الذي على لبنان، إلى الزوفا التي تنبت في الحائط»، وأيضاً «في البهائم والطيور والزحافات والأسماك» (سفر الملوك الأوّل 30:4، 34)[2]. لكن يجب أن يُضاف أن سليمان لم يخدم يهوه بقلبه كله؛ فقد تودّد إلى الآلهة[3] الغريبة والنساء الغريبة؛ من هنا فقد كان لسليمان شعور ومذاق تعددي الآلهة[4]. الشعور تعددي الآلهة، أكرّر، هو أساس العلم والفن.

---

(1) أي، تؤمن بإله أوحد. ـ مترجم!

(2) في الترجمة العربية، نسخة دار المشرق، (بيروت 1988)، المرجع هو سفر الملوك الأوّل 13:4. ـ مترجم.

(3) خطأ في النص الإنكليزي المترجم. فقد وردت هنا codes (منظومات شرائعية)؛ في حين وردت في النص الألماني الأصلي، Göttern (آلهة). ـ مترجم.

(4) الجملة الأخيرة مترجمة عن النص الألماني. ـ مترجم.

الأهمية التي كانت تمتلكها الطبيعة عموماً بالنسبة للعبرانيين تبدو سواء بسواء مع فكرتهم حول أصلها. والشكل الذي يتمّ فيه تفسير نشأة شيء هو التعبير الصريح عن الرأي، عن الشعور بخصوصه. حين يُفكّر فيه بشكل حقير، كذلك سيكون التفكير بأصله أيضاً[1]. لقد اعتاد الناس على الافتراض أنّ الحشرات، الهوام، تخرج من الجيف والنفايات الأخرى. إنّه ليس لأنهم اشتقوا الهوام من مصدر منفّر على هذا النحو فكّروا بها بازدراء، بل على العكس من ذلك، فلأنهم فكّروا بها على هذا النحو، لأن طبيعة الهوام بدت لهم بشعة هكذا، فقد تصوّرا أصلاً لها يتناسب مع هذه الطبيعة، أصل خسيس.

الطبيعة بالنسبة لليهود مجرد وسيلة لتحقيق الغاية من الأنانية، مجرد غرض للإرادة. لكن المثل الأعلى، وثن الإرادة الأنانية، هو تلك الإرادة التي لها لهجة آمرة لا حدود لها، التي لا تتطلّب وسيلة من أجل تحقيق هدفها، لإدراك غرضها، التي تستدعي عبر ذاتها، أي، عبر الإرادة الحرّة، إلى حيز الوجود مباشرة كل ما تشاء. يؤلم الأناني أنّ إرضاء رغباته وحاجاته لا يكون إلا بشكل آني، أنه بالنسبة له هنالك فجوة بين الرغبات وتحقيقها، بين الغرض في المخيّلة والغرض في الواقع. من هنا، ومن أجل تخفيف هذا الألم، ليجعل نفسه حرّة من حدود الواقع، يفترض أن الكينونة الحقيقية، العليا، هي التي تحقّق غرضاً بالأنا أريد المجرّدة. لهذا السبب، فقد كانت الطبيعة، العالم، بالنسبة للعبرانيين نتاج كلمة ديكتاتورية، ضرورة حتمية، مرسومَ مهووس.

لا أعزو لذلك الذي لا يمتلك وجوداً ضرورياً بالنسبة لي من الناحية النظرية أرضيّة نظريّة، وضعيّة. ومن خلال عزوه للإرادة فأنا فقط أفرض بالقوة عدميته النظرية. ما نَحتقر لا نجلّه بنظرة: ذلك الذي يُلحظ له أهمية: التأمّل احترام. كل ما يُنظر إليه في الأغلال من قبل قوى الجذب السريّة، يُقهر بالتعويذة التي يختبرها على العين، الغطرسة الجنائية لتلك الإرادة التي تسعى فقط إلى إخضاع

(1) الجملة هنا مترجمة عن النصين الألماني والإنكليزي سويّة. ـ مترجم.

كل شيء لنفسها. كل ما يترك انطباعاً على المعنى النظريّ، على العقل، يسحب نفسه من هيمنة الإرادة الأنانية: يتفاعل، يبدي مقاومة. ذلك الذي تكرّسه الأنانية المدمّرة للموت، تعيده النظرية الخيّرة للحياة.

وهكذا فإنّ المذهب المُكَذَّب كثيراً للفلاسفة الوثنيين المتعلّق، بخلود المادة، أو العالم، لا يعني أكثر من أن الطبيعة كانت بالنسبة لهم واقعاً نظريّاً. {مع ذلك، فمن المعروف جيداً أن وجهات نظرهم حول هذه النقطة كانت مختلفة. (انظر على سبيل المثال، أرسطو الذي من كويلو 1. i. c. 10.). لكن اختلافاتهم طفيفة، لأنّ القوّة الخلاّقة ذاتها بالنسبة لهم هي كينونة كونيّة نوعاً ما}. كان الوثنيون عبدة أصنام، أي، كانوا يتأمّلون في الطبيعة؛ إنهم لم يفعلوا شيئاً أكثر مما تفعله الأمم المسيحية بعمق في يومنا هذا عندما جعلت من الطبيعة غرضاً لإعجابها، لتقصيها الذي لا يكلّ ولا يملّ. «لكن الوثنيين يعبدون في الواقع الأغراض الطبيعية». بالتأكيد؛ لأنّ العبادة هي فقط الشكل الصبياني، الديني للتأمّل. التأمّل والعبادة غير متمايزين في الأساس. ذلك الذي أتأمّله أتضع أمامه، أكرّس له أنبل ما أملك، قلبي، عقلي، قرباناً. يجثو الفيلسوف الطبيعي أيضاً على ركبتيه أمام الطبيعة، عندما يستشعر بالخطر على حياته، يخطف من أحد منحدرات الهاوية أشنة، حشرة، حجراً، لتمجيد ذلك في ضوء التأمل، وإعطائه وجوداً أبديّاً في ذاكرة البشريّة العلمية. دراسة الطبيعة هي عبادة الطبيعة - عبادة الأوثان بمعنى الإله الإسرائيلي والمسيحي؛ وعبادة الأوثان هي ببساطة التأمّل البدئي للإنسان في الطبيعة؛ لأن الدين ليس غير وعي الإنسان البدئي، ومن ثمّ الصبياني، الشعبي، لكن المتحيّز، المستعبد، لذاته وللطبيعة. العبرانيّون، من ناحية أخرى، ارتقوا بأنفسهم من عبادة الأوثان إلى عبادة الإله، من المخلوق إلى الخالق؛ أي، ارتقوا بأنفسهم من الرؤيا النظريّة للطبيعة، التي فتنت عبدة الأوثان، إلى الرؤيا العمليّة البحتة التي تُخضع الطبيعة لأهداف الأنانية فحسب «لئلا ترفع عينيك إلى السماء، وعندها ترى الشمس، القمر، النجوم، بل جميع جند السماء، يجب أن لا تُساق إلى عبادتهم وخدمتهم، وهم الذين قسمهم الرب

إلهك على (أي أسبغ على largitus est, {يُهدي}) جميع الأمم تحت السماء». وهكذا فالخلق من العدم، أي، الخلق كفعل متغطرس بحت، كان له أصله في العمق الذي لا يسبر غوره للأنانية العبرية.

على هذا الأساس، أيضاً، الخلق من العدم ليس غرضاً للفلسفة؛ على الأقل بأية طريقة غير التي هي عليه هنا ـ لأنها تبتر جذر كلّ التأملات الحقيقية، لا تقدّم نقطة صراع للفكر، للنظرية؛ وإذا ما اعتبرنا الأمر نظرياً، إنه مذهب بلا أسس مبني في الهواء، الذي كان منشؤه فقط الحاجة لإعطاء تفويض للمذهب النفعي، الأنانية، التي لا تحتوي شيئاً ولا تعبّر إلا عن الأمر بجعل الطبيعة ـ ليس غرضاً للفكر، للتأمّل، بل ـ غرضاً للانتفاع. مع ذلك، كلما ازداد الأمر فراغاً بالنسبة للفلسفة الطبيعية، كلما ازدادت عمقاً «أهميته التأمليّة»؛ فقط لأنّه لا يمتلك نقطة ارتكاز نظريّة، فهو يترك مجالاً تأمليّاً لانهائيّاً للعبة الاعتباطيّة، التفسير الذي لا أساس له.

الأمر في تاريخ العقيدة والتأمّل كما هو في تاريخ الدول. الأعراف، القوانين، المؤسّسات القديمة قدم العالم تستمرّ في استجرار وجودها بعد أنهم فقدت معناها الحقيقي بفترة طويلة. ما يوجد ذات مرّة لن يُنكر عليه الحقّ في التواجد إلى الأبد؛ ما كان يوما جيداً، يستحقّ أن يكون جيداً في جميع الأوقات. في هذه الحقبة من التقاعد، يأتي المفسّرون، التأمليّون، ويتحدّثون عن المعنى العميق، لأنّهم لم يعودوا يعرفون المعنى الحقيقي.

{لكن هذا ينطبق بالطبع على الدين المطلق؛ لأنّـه بالنسبة للديانات الأخرى فهم يعتقدون بأفكار وعادات غريبة عنّا، والتي لا نعرف معناها وهدفها الأصليين، فنعتبرها سخيفة ولا معنى لها؛ مع ذلك، فالواقع أن عبادة بول البقر، الذي يشربه البارسيون والهندوس لينالوا المغفرة على آثامهم، ليست أكثر سخفاً من عبادة مشط أم الإله أو خرقة من ثوبها}[1].

(1) الترجمة العربيّة هنا مأخوذة عن الترجمتين الألمانية /http://www.zeno.org

وهكذا يتناول التأمل الديني العقائد المنزوعة من السياق الذي تمتلك فيه وحده أي معنى حقيقي؛ عوضاً عن إعادتها نقدياً إلى أصلها الحقيقي، فهو يجعل الأولي ثانوياً، والثانوي أولياً. بالنسبة له الإله هو الأول، الإنسان هو الثانوي. ومن ثمّ فإنه يقلب النظام الطبيعي للأشياء. في الواقع، الأول هو الإنسان، الثاني طبيعة الإنسان وقد جُعِلَت غرضاً، أي، الإله. فقط في أزمنة لاحقة، والتي صار الدين فيها بالفعل جسداً ودماً، يمكن أن يقال ـ كما يكون الإله، كذلك يكون الإنسان؛ مع ذلك، فإنّ هذا العرض لم يرتق قط إلى أكثر من سوية الحشو. لكن في أصل الدين الأمر مختلف؛ وأنّه فقط في أصل الشيء يمكننا أن نتبيّن طبيعته الحقيقية. يَخْلق الإنسان أولاً على نحو لا واع ولا طوعي الإله على صورته الخاصّة، وبعد هذا يخلق الإله بوعي وطواعية الإنسان على صورته الخاصّة. وهذا ما يؤكّده بشكل خاص تطوّر الديانة الإسرائيلية. من هنا يأتي موقف أحدية الجانب اللاهوتيّ، بأن وحي الإله يواكب بخطى ثابتة تطوّر الجنس البشري. بطبيعة الحال؛ لأن وحي الإله ليس غير الوحي، الكشف الذاتي عن الطبيعة البشرية. لم تنبثق الأنانية ما فوق الطبيعيّة لليهود من الخالق، بل على العكس، الأخير من الأوّل؛ في الخلق سوّغ الإسرائيلي أنانيته أمام عقله.

الحقيقة، ويمكن للأمر أن يُفهم بسهولة لأسباب عملية ببساطة، أنه لم يكن بإمكان حتى الإسرائيلي، كإنسان، أن يسحب نفسه من التأمل النظري بالطبيعة والإعجاب بها. لكن في الاحتفال بقوة وعظمة الطبيعة، فإنّه يحتفل فقط بقوة وعظمة يهوه. فقد عرضت قوة يهوه نفسها بأعظم مجد في المعجزات التي قام بها لصالح إسرائيل. من هنا، ففي الاحتفال بهذه القوّة، كان الإسرائيلي يرجع في

Philosophie/M/Feuerbach،+Ludwig/Das+Wesen+des+Christentums/Erster+Teil.+Das+wahre،+d.i.+anthropologische+Wesen+der+Religion/12.+Die+Bedeutung+der+Kreation+im+Judentum) والإسبانية (http://www.enxarxa.com/biblioteca/FEUERBACH%20La%20esencia%20del%20cristianismo.pdf)، توخياً للدقة التامة. ـ مترجم.

نهاية المطاف إلى نفسه دائماً؛ فهو يمجّد عظمة الطبيعة فقط للسبب نفسه الذي يضخم فيه الغازي قوة خصمه، من أجل أن يزيد بذلك من رضاه الذاتي الخاص، من أجل جعل شهرته الخاصة أكثر لمعاناً. عظيمة وقوية هي الطبيعة، التي خلقها يهوه، مع ذلك فتقدير الذات عند إسرائيل أقوى، أعظم. لأجلها تقف الشمس؛ لأجلها، وفقاً لبلوتو، اهتزت الأرض عند تسلّم الشريعة؛ باختصار، لأجلها تغيّر الطبيعة مسارها. «لأن الخليقة كلّها في نوعها المناسب تمّ تشكيلها ثانية من جديد، لتعمل بالوصايا الغريبة التي أعطيت لها، حتى يمكن لأولادكم أن يُحفظوا بلا أذية». ووفقاً لفيلون، أعطى الإله موسى سلطانا على كل الطبيعة؛ جميع العناصر أطاعته كربّ للطبيعة. مطلب إسرائيل هو شرع كليّ القدرة للعالم، حاجة إسرائيل قدر الكون. يهوه هو وعي إسرائيل لقدسية وجوده الخاص وضرورته ـ ضرورة قبلها وجود الطبيعة، وجود أمم أخرى، يتلاشى في العدم؛ يهوه هو salus populi {خلاص الشعب، خلاص إسرائيل، والذي يجب التضحية بكلّ ما يقف في طريقه؛ يهوه هو الغطرسة الحصريّة، الملكية، ومضة الغضب الماحقة في النظرة الانتقاميّة لتدمير إسرائيل؛ بكلمة واحدة، يهوه هو أنا ego إسرائيل، التي تعتبر نفسها النهاية والهدف، رب الطبيعة. وهكذا، في قوة الطبيعة يحتفل الإسرائيلي بقوة يهوه، وفي قوة يهوه بقوة وعيه الذاتي الخاص. «مبارك الإله! الإله عوننا، الإله خلاصنا». ـ «يهوه قوتي». ـ «يهوه ذاته أصغى إلى كلمة يشوع، لأن يهوه ذاته حارب لأجل إسرائيل». ـ «يهوه هو إله حرب».

إذا كانت فكرة يهوه، بمضي الوقت، قد وسّعت ذاتها، وتوسّع حبّه، كما هو الحال عند كاتب سفر يونان، إلى الإنسان بشكل عام، فهذا لا ينتمي إلى الشخصيّة الأساسيّة للديانة الإسرائيليّة. فإله الآباء، الذي تُرْفَق به أثمن الذكريات، الإله التاريخي القديم، يبقى دائماً أساس الدين.

{يمكننا أن نلاحظ هنا، أنّ الإعجاب بقوة الإله ومجده بشكل عام، وكذلك يهوه، كما تتجلى في الطبيعة، هو في واقع الأمر، وإن لم يكن في وعي

الإسرائيلي، إعجاب فقط بقوة ومجد الطبيعة حتماً. (انظر حول هذا الموضوع، P. Bayle، Ein Beitrag, &, pp. 25 - 29.). لكن إثبات ذلك رسمياً لا يرد ضمن خطتنا، لأننا نقتصر هنا على المسيحية، أي، عبادة الإله في الإنسان (Deum colimus per Christum.. ترتليانوس، Apolog. C. 21). مع ذلك، فمبدأ هذا الإثبات مذكور في العمل الحالي.}

11 ـ القدرة الكلية للشعور، أو سرّ الصلاة

إسرائيل هي التعريف التاريخي لطبيعة محدّدة من الوعي الديني، باستثناء أنه فقط هنا كان هذا الوعي مقيّداً بحدود مصلحة قوميّة، معينة. من هنا، فإن ما نحتاجه هو فقط أن ندع هذه الحدود تسقط، ليكون لدينا الدين المسيحي. اليهودية هي المسيحية الدنيوية؛ المسيحية، اليهودية الروحانيّة. الدين المسيحي هو الدين اليهودي المنقّى من الأنانية القوميّة، مع ذلك ففي الوقت ذاته هو دين آخر، جديد؛ لأنّ كل إصلاح، كل تنقية، ينتج ـ خاصة في المسائل الدينية، حيث يصبح كل تافه مهمّاً ـ تغييراً أساسيّاً. بالنسبة لليهودي، كان الإسرائيلي هو الوسيط، الرابط بين الإله والإنسان؛ في علاقته بيهوه اعتمد على شخصيته للإسرائيلي؛ فيهوه ذاته لم يكن غير الوعي الذاتي لإسرائيل جُعل موضوعيّاً بوصفه الكينونة المطلقة، الضمير الوطني، القانون الكوني، النقطة المركزية للمنظومة السياسيّة. {«إن الجزء الأكبر من الشعر العبري، والذي غالباً ما يعتقد أنه روحاني فحسب، إنما هو سياسي» ـ هردر.} وإذا تركنا حدود القومية تسقط فإننا نحصل ـ بدلاً من الإسرائيلي ـ على الإنسان. وكما كان الإسرائيلي يشخّصن في يهوه وجوده القومي، كذلك كان المسيحي يشخصن في الإله طبيعته البشرية الذاتية، المتحرّرة من قيود القوميّة. وكما جعلت إسرائيل من رغبات وجودها القومي شرع العالم، كما، في ظل هيمنة هذه الرغبات، ألّهت حتى انتقامها السياسي؛ كذلك جعل المسيحي متطلبات الشعور الإنساني القوى والقوانين المطلقة للعالم. إن المعجزات المسيحية التي تنتمي جوهريّاً بالكامل إلى تشخصيها كمعجزات للعهد القديم إلى معجزات اليهودية، لا تجعل غرضها رفاهية أمة، بل رفاهية الإنسان: ـ أي، في الواقع، فقط

الإنسان الذي يعتبر مسيحيّاً؛ لأن المسيحية، بالتعارض مع القلب البشري الكوني الأصيل، لم تكن تعترف بالإنسان إلا في ظلّ الشرط، القيد، وهو الاعتقاد بالمسيح. لكن هذا القيد القاتل سيُناقش لاحقاً. فقد روحنت المسيحية الأنانية اليهودية في الذاتوية (على الرغم من أنّه حتى ضمن المسيحيّة فهذه الذاتويّة تُعبّر عن ذاتها من جديد كأنانية بحتة)، غيّرت الرغبة في السعادة الدنيوية، هدف الديانة الإسرائيليّة، إلى توق النعيم السماوي، الذي هو هدف المسيحية.

الفكرة العليا، إله جماعة سياسيّة، شعب تعبّر منظومته السياسيّة عن ذاتها في شكل دين، هي الشرع، وعي الشرع كقوة إلهية مطلقة؛ الفكرة العليا، إله الشعور غير السياسي، غير الأرضي، هي الحب؛ الحب الذي يأتي بكلّ الكنوز والأمجاد في السماء وعلى الأرض قرباناً للحبيب، الحب الذي شرعه هو رغبة المحبوب، الذي سلطانه هو سلطان المخيّلة غير المحدود، الإله صانع المعجزات الذكي هو الحب الذي يرضي رغباتنا، إراداتنا العاطفية؛ إنّه هو ذاته الرغبة المحَقَّقَة للقلب، الرغبة التي ارتقت إلى يقينية تحقيقها، إلى حقيقتها، إلى اليقين الذي لا شكّ فيه والذي أمامه لا يحافظ تناقض للفهم، صعوبة الخبرة أو صعوبة العالم الخارجي، على أرضيته. اليقين هو القوّة الأعلى للإنسان؛ فذلك الذي هو مؤكد بالنسبة له هو الضروري، الإلهي. «الإله محبة»: هذا، وهو أرفع الأقوال المأثورة للمسيحية، لا يعبّر إلا عن اليقين الذي يمتلكه الشعور البشري بشأن ذاته، باعتبار أنّه وحده القدرة الإلهيّة الأساسيّة، أي، المطلقة، اليقين بأن أعمق رغبات القلب لديها شرعيّة وواقع موضوعيّان، بأنّه لا توجد حدود، لا توجد عقبات وضعيّة على شعور الإنسان، أن العالم كله، بكل بهائه ومجده، ليس يزن شيئاً مقابل الشعور الإنساني. الإله محبّة: أي، الشعور هو إله الإنسان، لا، بل الإله بالمطلق، الكينونة المطلقة. الإله هو أمنية القلب البشري المحوّلة إلى الزمن المنتهي tempus finitum، الـ«يكون» المؤكّدة، السعيدة ـ القدرة الكليّة غير المقيدة للشعور، الصلاة تسمع نفسها، الشعور متخيّلاً، نفسه، صدى صرخة كربنا. يجب أن يُعطي الألم نفسه مَلَكة الكلام. على نحو لا إرادي يمسك

الفنان بالعود بحيث يمكنه أن يزفر معاناته في أنغامه. يبلسم أحزانه عبر جعلها مسموعة لنفسه، بجعله موضوعياً يخفف من العبء الذي يثقل على قلبه من خلال تواصله بالجو، بجعل حزنه وجوداً عاماً. لكن الطبيعة لا تستمع لشكاوى الإنسان، إنّها قاسية الفؤاد حيال أحزانه. من هنا فالإنسان يبتعد عن الطبيعة، عن جميع الأغراض المرئية. إنه يتحوّل إلى الداخل، لأنّه هنا، محمياً ومخبأ من القوى التي لا ترحم، يمكنه أن يجد من يصغي لأحزانه. وهنا ينطق بأسراره القمعية؛ هنا ينفّس عن تنهيداته المكبوتة. هذا الهواء الطلق للقلب، وهذا السر المنطوق، هذا الحزن المُتَلَفظ به للنفس، هو الإله. الإله هو دمعة الحب، المنهمرة في أعمق الكتمان للبؤس البشري. «الإله هو التنهد الذي لا يوصف، القابع في أعماق القلب»؛ هذا القول هو التعبير الأكثر لفتاً للنظر، الأعمق، الأصدق عن التصوف المسيحي.

الجوهر النهائي للدين يُكشَف في أبسط فعل للدين ـ الصلاة؛ فعل يحتوي على الأقل من عقيدة التجسد، على الرغم من التأمّل الديني يقف مندهشاً من هذا، بقدر ما يحتوي من أعظم الأسرار. لا، بالتأكيد، الصلاة قبل الوجبات وبعدها، طقس الأنانية الحيوانية، لكن الصلاة حبلى بالحزن، صلاة الحب الذي يفطر القلب كرباً، الصلاة التي تعبر عن قوة القلب التي تسحق الإنسان على الأرض، الصلاة التي تبدأ بيأس وتنتهي بنشوة.

في الصلاة، يخاطب الإنسان الإله بلفظ العاطفة الحميمة ـ أنت؛ هكذا يعلن بوضوح أن الإله هو أناه الأخرى alter ego؛ إنّه يعترف لله، بوصفه الكينونة الأقرب إليه، أفكاره الأكثر سرية، رغباته الأعمق، الذي بغير ذلك سينكمش عن النطق. لكنه يعبّر عن هذه الرغبات عبر الثقة، عبر اليقين من أنّها ستتحقّق. كيف كان بإمكانه أن يطبّق على كينونة ما لم يمتلك أذناً لشكواه؟ وهكذا فما هي الصلاة غير رغبة القلب المعبّر عنها بثقة من تحققها؟ ماذا يمكن أن تكونه الكينونة التي تحقّق هذه الرغبات غير عاطفة الإنسان، النفس البشرية، التي تصغي بالسمع لذاتها، تصادق على ذاتها، تؤكّد ذاتها دونما تردد؟

{كان سيبدو اعتراضاً أبلهاً أن أقول إنّ الإله يحقق فقط تلك الرغبات، تلك الصلوات، التي تلفظ باسمه، أو لمصلحة كنيسة للمسيح، باختصار، فقط تلك الرغبات التي تتوافق مع إرادته؛ لأنّ إرادة الإله هي إرادة الإنسان، أو بالأحرى الإله لديه القدرة، الإنسان الإرادة: الإله يجعل البشر سعداء، لكن الإنسان يرغب بأن يكون سعيداً. قد لا يمكن الاستجابة لرغبة بعينها؛ لكن ذلك بلا عواقب، إذا فقط بالنوع، يتمّ القبول بالميل الضروري. من هنا فالنفس التقيّة التي تفشل صلاتها تواسي ذاتها، عبر التفكير بأنّ الوفاء بها لن يكون مفيداً لها}.

الإنسان الذي لا يستثني من ذهنه فكرة العالم، فكرة أنّ كل شيء هنا يجب البحث عنه عبر وسيط ينقله، أن كل معلول له علته الطبيعيّة، أنّه لا يمكن تحقيق الأمنية إلا حين تُجعل هدفاً وتوضع الوسيلة المناسبة قيد التنفيذ ـ رجل كهذا لا يصلّي: إنّه يعمل فقط؛ إنّه يحوّل أمانيه المحقّقة إلى أغراض لنشاط حقيقي؛ الأماني الأخرى التي يقرّ بأنها ذاتية بحتة ينفيها، أو ينظر إليها كطموحات ورعة، ذاتية ليس إلا. بعبارة أخرى، إنّه يحدّ، يشترط كينونته، بالعالم، فكعضو فيه يتصوّر نفسه أنّه يقيد رغباته بفكرة الضرورة. في الصلاة، على العكس من ذلك، يستثني الإنسان من عقله العالم، ومعه كل أفكار التوسطية والتبعية، إنّه يجعل رغباته ـ مشاغل قلبه، أغراض الكينونة المستقلّة، كليّة القدرة، مطلقة، أي، إنّه يؤكّدها دونما حد. الإله هو تأكيد الشعور الإنساني؛ الصلاة هي الثقة غير المشروطة بالشعور الإنساني بالهوية المطلقة للذاتية والموضوعية، اليقين بأن قوة القلب أكبر من قوة الطبيعة، أنّ حاجة القلب ضرورة مطلقة، مصير العالم. الصلاة تغيّر مجرى الطبيعة؛ إنّها تحدّد الإله لتقدّم نتيجة تناقض قوانين الطبيعة. الصلاة هي العلاقة المطلقة لقلب الإنسان بنفسه، بطبيعته الخاصة؛ في الصلاة، ينسى الإنسان أن هنالك تتواجد حدودٌ لرغباته، وهو سعيد بهذا النسيان.

الصلاة هي انقسام ذات الإنسان إلى كينونتين ـ حوار الإنسان مع نفسه، مع قلبه. من الضروري كي تكون الصلاة فعّالة أن تكون مسموعة، مفهومة، معبّراً عنها بقوة. الصلاة اللاإرادية تدفق في الصوت؛ القلب المكافح يفتح

بالقوّة حاجز الشفاه المغلقة. لكن الصلاة المسموعة هي وحدها الصلاة التي تكشف عن طبيعتها؛ الصلاة افتراضياً، إن ليس فعليّاً، كلام، والكلمة اللاتينية oratio {كلام} تدلّ على الاثنين على حد سواء: في الصلاة، يتحدّث الإنسان دون مواراة عن ذلك الذي يثقل عليه، الذي يؤثّر عليه عن كثب؛ فهو يجعل قلبه هدفاً؛ من هنا تأتي السلطة المعنوية للصلاة. يقال إنّ التركيز هو شرط الصلاة؛ لكنه أكثر من شرط؛ الصلاة هي نفسها تركيز - صرف كل الأفكار المشتتة، كل التأثيرات المزعجة من الخارج، التقاعد داخل النفس، من أجل إقامة علاقة فقط مع كينونة المرء الخاصّة[1]. يُقال إنّه فقط الصلاة الموثوقة، المفتوحة، القلبية، الحارة تساعد لكن هذه المساعدة تكمن في الصلاة نفسها. كما في كل موضع في الدين فإن الذاتي، البشري، المشروط يكون العلّة الأولى prima causa، الحقيقة الموضوعية؛ كذلك هنا، فهذه الصفات الذاتية هي الطبيعة الموضوعية للصلاة نفسها.

{أيضاً، لأسباب ذاتية، الصلاة الجماعيّة تكون أكثر فعالية من الصلاة المعزولة. فالجماعة تعزّز من قوة العاطفة، تزيد الثقة. ما نحن غير قادرين على القيام به وحدنا يمكننا القيام به مع الآخرين. إن شعور العزلة هو شعور التقيّد: الشعور بالجماعة هو الشعور بالحرية. ومن هنا فإن الناس، حين يُهَدّدُون من قبل القوى المدمرة للطبيعة، يتحشدون سويّة}.

إنها نظرة في غاية السطحية للصلاة حين نعتبرها تعبيراً عن الشعور بالاتكاليّة. إنها حتماً تعبّر عن مثل هذا الشعور، لكنها اتكاليّة الإنسان على قلبه، على مشاعره الخاصة. والذي يشعر أن نفسه اتكاليّة فحسب، لا يفتح فمه في الصلاة؛ الشعور بالاتكاليّة يسرق منه الرغبة بها، الشجاعة لأجلها، لأن شعور الاتكاليّة هو الشعور بالحاجة. الصلاة متجذّرة بالأحرى في الثقة غير المشروطة للقلب، غير المكدّرة بكلّ أفكار الحاجة الإلزامية، فمشاغلها هي

(1) خطأ في سياق النص الإنكليزي. - مترجم!

أغراض الكينونة[1] المطلقة، بأنّ القدير، الطبيعته كليّة القدرة، اللامتناهية لآب البشر هي طبيعة عطوفة، معطاء، محبة، ومن ثم فإن المشاعر الأغلى، الأقدس بالنسبة للإنسان هي الحقائق الإلهية. لكن الطفل لا يشعر بنفسه يتكلّ على الأب باعتباره الأب؛ إنه على الأرجح يمتلك في الوالد الشعور بقوته الخاصة، الوعي بقيمته الخاصة، الضمان لوجوده، التيقن من تحقيق رغباته؛ على كاهل الأب يقع عبء الرعاية؛ الطفل، على العكس من ذلك، يعيش خلياً من الهم وسعيداً في الاعتماد على الأب، روحه الحارسة المرئيّة، الذي لا يريد شيئاً سوى خير الطفل وسعادته. يجعل الأب من الطفل هدفاً، وهو ذاته وسيلة لوجوده. الطفل، في طلبه لشيء ما، من والده، لا يستخدمه ككينونة متمايزة عنه هو ذاته، سيّداً، شخصاً بشكل عام، لكنه يستخدمه بقدر ما يعتمد عليه وبقدر ما يُحدّد من قبل شعوره الأبوي، حبه لولده. {في العمل الممتاز، Theanthropos، eine Reihe von Aphorismen، (زيوريخ، 1838)، تّم بشكل رائع تطوير فكرة الاتكالية، كليّة القدرة، الصلاة، الحب}.

الاستعطاف ليس سوى تعبير عن السلطة التي يمارسها الطفل على والده؛ إذا كانت الكلمة سلطة، في الواقع، مناسبة هنا، لأن سلطة الطفل ليست أكثر من سلطة قلب الأب نفسه. والخطاب يستخدم الصيغة ذاتها بالنسبة للاستعطاف والأمر على حد سواء، أي، الحتميّة. وحتميّة الحب لها سلطة لا محدودة أكثر من سلطة الاستبداد. الحب لا يأمر؛ الحب يحتاج بل يلمّح برفق إلى تمنياته ليتيقن من الوفاء بها؛ على الطاغية أن يرمي بالإلزام حتى في نبرات صوته من أجل جعل الكينونات الأخرى، التي هي في ذواتها غير مكترثة به، المنفذين لرغباته. حتمية أعمال الحب بسلطة كهرومغناطيسية؛ حتميّة الاستبداد بطاقة ميكانيكية لجهاز إرسال البرقيّات الخشبي. الصفة الأكثر حميمية لله في الصلاة هي الكلمة «آب»، الأكثر حميمية، لأنّ الإنسان يكون فيها على علاقة بالطبيعة المطلقة مثلما هو

(1) المقصود هنا، الإله. ـ مترجم!

على علاقة بطبيعته الخاصّة؛ الكلمة «آب» هي التعبير الأقرب، الأشد للهوية ـ التعبير الذي يكمن فيه الضمان بأن أمنياتي سيتمّ تحقيقها، الضمان لخلاصي. إن كليّة القدرة التي يتوجّه إليها الإنسان في صلاته ليست غير كليّة قدرة خيره، التي، من أجل خلاص الإنسان، تجعل المستحيل ممكناً. ـ وهي، في الحقيقة، ليست غير كليّة قدرة القلب، الشعور، التي تخترق كل حدود الفهم الذي يرتفع فوق كل حدود الطبيعة، التي ترغب أن لا يكون شيئاً غير الشعور، لا شيء يتناقض مع القلب. الإيمان بالقدرة الكليّة هو الإيمان بلاواقعية العالم الخارجي، الموضوعية ـ الإيمان بالواقع المطلق لطبيعة الإنسان العاطفية: إن جوهر القدرة الكلية هو ببساطة جوهر الشعور. القدرة الكلية هي القوة التي لا يمكن لقانون، شرط خارجي، أمامها، أن ينفع أو يبقى؛ لكن هذه القوة هي الطبيعة العاطفية، التي تشعر أنّ كل تصميم، كل قانون، هو حد، كابح، وأنّ العقل يتغافل عنه. كليّة القدرة لا تعمل أكثر من تحقيق إرادة المشاعر. في الصلاة يتوجّه الإنسان إلى القدرة الكلية للخير؛ وهو ما يعني ببساطة، أن الإنسان في الصلاة يعبد قلبه الخاص، ينظر إلى مشاعره الخاصة على أنها مطلقة.

12 ـ سرّ الإيمان ـ سرّ معجزة

الإيمان بقوّة الصلاة ـ وفقط حيثما تعزا لها قوّة، قوّة موضوعية، تظلّ الصلاة حقيقة دينية ـ متطابق مع الإيمان بقوّة إعجازيّة؛ والإيمان بالمعجزات متطابق مع جوهر الإيمان بشكل عام. الإيمان يصلي وحده؛ فصلاة الإيمان وحدها فاعلة. لكن الإيمان ليس غير الثقة بحقيقة الذاتويّة مقابل قيود أو قوانين الطبيعة والعقل ـ أي، العقل الطبيعي. الغرض النوعي للإيمان، من ثمّ، هو المعجزة؛ الإيمان هو الاعتقاد بالمعجزة؛ الإيمان والمعجزة لا ينفصلان على الإطلاق. ذلك الذي هو موضوعياً معجزة أو قوّة خارقة هو إيمان ذاتوياً؛ المعجزة هي السمة الخارجيّة للإيمان، والإيمان هو النَفْس الداخليّة للمعجزة؛ الإيمان هو معجزة العقل، معجزة الشعور الذي يصبح فقط موضوعياً في المعجزات الخارجية. أن تؤمن يعني أن لا شيء مستحيل، والمعجزة وحدها تعطي واقعاً لهذه القدرة الكلّية للإيمان: المعجزات ليست سوى مثال واضح حول ما يمكن للإيمان أن يفعل. اللامحدوديّة، ما فوق ـ الطبيعيّة، تمجيد الشعور ـ التسامي إذاً هو جوهر الإيمان. للإيمان فقط مرجعيّة إلى الأشياء التي، في تناقض مع حدود أو قوانين الطبيعة والعقل، تعطي واقعاً موضوعياً لمشاعر الإنسان ورغبات الإنسان. الإيمان يحرّر رغبات الذاتوية من قيود العقل الطبيعي؛ إنه يضفي ما تنكره الطبيعة والعقل؛ ومن هنا فهو يجعل الإنسان سعيداً، لأنه يشبع معظم رغباته الشخصية. والإيمان الحقيقي ينزعج من عدم وجود الشك. فالشك ينشأ فقط حيثما أخرج من نفسي، أتجاوز حدود شخصيتي، أتنازل عن الواقع وحق الاقتراع إلى ذلك الذي هو متمايز عن نفسي؛ حيثما أعرف نفسي على أنها ذاتوية، أي، كينونة

محدودة، وأسعى إلى توسيع حدودي من خلال الاعتراف بالأشياء الخارجية بالنسبة لنفسي. لكن في الإيمان يُلْغى مبدأ الشك ذاته؛ لأنه أن تؤمن يكون الذاتي في ذاته ولأجل ذاته الموضوعي ـ لا، بل المطلق. الإيمان هو لا شيء سوى الاعتقاد بالحقيقة المطلقة للذاتوية.

«الإيمان هو تلك الشجاعة في القلب التي يثق بأنّ كل خير هو لله. مثل هذا الإيمان، الذي يضع فيه القلب اعتماده على الإله وحده، يؤمر من الإله في الوصية الأولى، حيث يقول، أنا الرب إلهك... أي، أنا وحدي سأكون إلهك؛ وأنت يجب أن لا تسعى إلى إله آخر؛ أنا أُعِينَك في كل المتاعب. يجب أن لا تفكّر أنّي عدو لك، وأني لن أساعدك. عندما تفكّر هكذا، أنت تصنع مني في قلبك إلهاً آخر غيري. لأجل ذلك اعتقد يقيناً أني على استعداد لأن أكون رحيماً بك». ـ «كما تتصرّف مع نفسك، كذلك يتصرّف الإله. حين تعتقد أنه غاضب منك، يكون غاضباً؛ وحين تعتقد أنه غير رحيم بك وسوف يلقي بك في الجحيم، فهو كذلك. كما أنت تعتقد بالإله، يكون هو بالنسبة لك» ـ «حين أنت تعتقد به، فأنت تمتلكه؛ وحين أنت لا تعتقد به، فأنت لا تمتلكه». «لذلك، ما أن نعتقد هكذا فإنه يحدث لنا. حين ننظر إليه كإله لنا، فسوف لن يكون شيطاننا. لكن حين لا ننظر إله كإله لنا، لا يكون عندئذ حقاً إلهنا، بل يجب أن يكون ناراً آكلة». ـ . «عبر اللااعتقاد نجعل الإله شيطاناً» {لوثر}. وهكذا، حين أعتقد بإله، أنا أمتلك إلهاً، أي، الإيمان بإله هو إله الإنسان. إذا كان الإله على هذا النحو، مهما كان، كما أنا أؤمن به، ماذا يمكن أن تكون طبيعة الإله غير طبيعة الإيمان؟ هل يمكن لك أن تعتقد بإله ينظر إليك بعين المحاباة، إن لم تكن أنت تنظر لنفسك بعين المحاباة، إذا أنت قانط من الإنسان، إذا هو لا يعني لك شيئاً؟ ما الذي ستكون عليه كينونة الإله إذاً غير كينونة الإنسان، حب ـ الذات المطلق عند الإنسان؟ إذا كنت تعتقد أنّ الإله يكون لأجلك، فأنت تعتقد أن لا شيء يكون أو يمكن أن يكون ضدّك، أن لا شيء يتناقض معك. لكن إذا كنت تعتقد أن لا شيء يكون أو يمكن أن يكون ضدك، فأنت تؤمن ـ ماذا؟ ـ لا شيء أقل من أنّك أنت الإله.

{«الإله قدير؛ والذي يؤمن يكون إلهاً». لوثر ((in Chr. Kapps Christus u. s. 11). وفي موضع آخر يدعو لوثر الإيمان «خالق الألوهة»[1]؛ لكن الحقيقة أنّه يضيف على الفور، حيث يجب عليه بالضرورة أن يضع لوجهة نظره، الحدّ التالي: ـ «ليس أنّه يخلق أي شيء في الكينونة الإلهية الخالدة، بل إنّه يخلق تلك الكينونة فينا» (Th. xi. p. 161)}. أنّ الإله كينونة أخرى هو مجرّد وهم، مجرّد خيال. في القول إنّ الإله يكون لأجلك، فأنت تقول إنّه كينونتك الخاصّة. ما هو الإيمان إذاً غير اليقين الذاتي غير المحدود للإنسان، اليقين الذي لا شكّ فيه بأنّ كينونته الذاتيّة الخاصة هي الكينونة الموضوعيّة، المطلقة، كينونة الكينونات؟

الإيمان لا يقيّد نفسه بفكرة عالم، كون، ضرورة. بالنسبة للإيمان لا يوجد شيء إلا الإله، أي، الذاتوية التي لا حدود لها. حيثما يُشرق الإيمان يَغرب العالم، لا، بل إنه غرق للتو في العدم. الإيمان في محق حقيقي للعالم ـ في محق يقترب آنياً، قائم ذهنياً لهذا العالم، عالم معاد لرغبات المسيحي، هو من ثم ظاهرة تنتمي إلى الجوهر الأعمق للمسيحية؛ إيمان لا يمكن فصله بشكل صحيح عن العناصر الأخرى من المعتقد المسيحي، وبإنكاره، تُنكر وتُرفض المسيحية الحقيقية، الوضعية.

{هذا الاعتقاد هو في غاية الأهمية للكتاب المقدّس، الذي بدونه يمكن بالكاد فهم كُتّاب الكتاب المقدس. المقطع 8:3 من رسالة بطرس الثانية، كما يتضح من فحوى الإصحاح ككل، لا يقول شيئاً يناقض تدميراً فورياً للعالم؛ لأنه عند الربّ الألف سنة هي كيوم واحد، مع ذلك ففي الوقت ذاته فإنّ يوماً واحداً هو كألف سنة، ومن ثمّ فإنّ العالم قد يتوقف عن الوجود، حتى يوم الغد. أنّه في الكتاب المقدّس فإنّ نهاية قريبة جداً للعالم يتمّ توقعها والتنبؤ بها، ومع أنّ اليوم والساعة غير محددين، فوحده الباطل أو العمى فقط يستطيع أن ينكره. (انظر حول هذا الموضوع Lützelberger). من هنا فالمسيحيّون المتدينون، في

---

(1) خطأ في التنقيط في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

كل الأوقات تقريباً، يعتقدون أنّ دمار العالم قريب المنال ـ غالباً ما يقول لوثر، على سبيل المثال، إنّ «اليوم الأخير ليس بعيداً» (على سبيل المثال، Th. xvi. p. 26)؛ أو أنّ أنفسهم على الأقل تاقت لنهاية العالم، على الرغم من أنهم تركوا الأمر بحكمة دون أن يقرروا ما إذا كان ذلك قريباً أو بعيداً. أنظر أوغسطينوس (de Fine Saeuli ad Hesychium, c. 13)}.

جوهر الإيمان، كما يمكن أن تؤكّده دراسة أغراضه وصولاً إلى أدق الخصائص، هو أنّ الفكرة التي يرغب بها الإنسان بالفعل هي: إنه يرغب في أن يكون خالداً، ومن ثمّ فهو خالد؛ إنه يتمنى وجود كينونة التي يمكنها أن تفعل كل شيء يستحيل على الطبيعة والعقل، ومن ثمّ فكينونة كهذه موجودة؛ إنّه يتمنى عالماً يتوافق مع رغبات القلب، عالم الذاتية غير المحدودة، أي، الشعور غير المنقطع بالنعيم غير المنقطع، في حين يتواجد هناك على الرغم من ذلك عالم هو النقيض للعالم الذاتوي، ومن هنا فعلى هذا العالم أن يزول ـ أن يزول بالضرورة التي يجب أن يبقى فيها الإله، أو الذاتوية المطلقة. الإيمان، المحبة، الأمل، هم الثالوث المسيحي. الأمل متعلّق بتحقيق الوعود، الرغبات التي لم تتحقق بعد، لكن التي يجب أن تتحقّق؛ الحبّ متعلّق بالكينونة التي تعطي هذه الوعود وتحقّقها؛ الإيمان بالوعود، بالرغبات، التي تحققت بالفعل، التي هي حقائق تاريخية.

المعجزة هي غرض أساسي للمسيحية، هي بند أساسي للإيمان. ولكن ما هي المعجزة؟ أمنية ما فوق طبيعية محققة ـ لا شيء أكثر. يوضح الرسول بولس طبيعة الإيمان المسيحي عبر مثال إبراهيم. لم يكن باستطاعة إبراهيم، بطريقة طبيعية، أن يأمل يوماً بذريّة؛ مع ذلك فقد وعده يهوه بها بدافع من معروف خاص، وصدّق إبراهيم على الرغم من الطبيعة. ومن هنا فقد احتُسِب له هذا الإيمان براً، ميزة؛ لأنّ القبول بشيء معيّن، يتناقض مع التجربة، على الأقل مع التجربة العقلانية، العادية، يتضمّن قوّة عظيمة من الذاتويّة. ولكن ماذا كان غرض هذا الوعد الإلهي؟ الذريّة، غرض رغبة بشريّة. وبماذا اعتقد إبراهيم عندما كان

يعتقد بيهوه؟ بكينونة يمكنها أن تفعل كل شيء، ويمكنها تحقيق جميع الرغبات. «هل هنالك شيء صعب على الربّ؟» {سفر التكوين}.

لكن لماذا نرجع بعيداً حتى إلى إبراهيم؟ لدينا المثال الأبرز الأقرب بكثير إلينا. المعجزة تطعم الجياع، تشفي الإنسان الذي ولد مكفوفاً، أصمّاً، أعرج، تنقذ من الأمراض القاتلة، بل تقيم الميت بصلاة الأقارب. وهكذا فهي تلبّي رغبات الإنسان، الرغبات التي، مع أنها لا تشبه جوهرياً دائماً رغبة استعادة الموتى، مع ذلك فهي بقدر ما هي تحتكم إلى قوّة إعجازيّة، إلى عون إعجازي، تكون متعالية، ما فوق طبيعيّة. لكن المعجزة متمايزة عن ذلك الشكل من تلبية الرغبات والاحتياجات التي تتوافق مع الطبيعة والعقل، في هذا الصدد، بحيث أنّها تلبي رغبات الناس بطريقة تتناسب مع طبيعة الرغبات ـ بالطريقة الأكثر مرغوبيّة. لا تمتلك الرغبات أي كابح، أي قانون، أي زمن؛ إنها ستُلبى دون إبطاء في لحظة. واسمعوا! المعجزة سريعة بقدر ما أنّ الرغبة غير صبورة. بضربة واحدة، دون أي عائق. أن يصبح المرضى أضحاء فذلك ليس بمعجزة؛ بل ينبغي أن يصبحوا كذلك على الفور، بكلمة أمر مجرّدة ـ وذلك هو سر المعجزة. وهكذا فإنّه ليس في ناتجها أو غرضها أنّ القدرة العجائبيّة متمايزة عن قدرة الطبيعة والعقل، بل فقط في شكلها وصيرورتها؛ لأنه إذا كانت القوّة العجائبيّة ستحدث شيئاً جدياً تماماً، لم يُعاين من قبل، لم يُتصوّر، أو ليس حتى أمكن تصوّره، فهي ستُثبت عملياً أنها قدرة مختلفة أساساً، وفي الوقت نفسه موضوعيّة. لكن القدرة التي هي في الجوهر، في المادّة، طبيعيّة ومنسجمة مع أشكال الحواس، والتي هي {القدرة} ما فوق ـ طبيعيّة، ما فوق ـ الحواس، فقط في الشكل أو الصيرورة، هي قدرة المخيّلة. ومن ثمّ فإنّ قوّة المعجزة ليست غير قوّة المخيّلة.

القدر العجائبيّة هي قدرة موجّهة إلى هدف. فالتوق لإليعازر الذي مات، رغبة أقاربه بامتلاكه من جديد، كانت الدافع خلف بعثه الإعجازي إلى الحياة؛ إرضاء هذه الرغبة، الهدف. الحقيقة أنّ معجزة حدثت «لمجد الإله، حتى يتمجّد بذلك ابن الإله»، لكن الرسالة أرسلت إلى السيّد من قبل أخوات إليعازر، «هوذا

الذي أنت تحبّه مريض»، والدموع التي ذرفها يسوع، تبرّر أنّ للمعجزة أصلاً وهدفاً بشريَين. والمعنى هو: بالنسبة لتك القوّة التي يمكن أن تقيم الموتى ما من رغبة بشريّة يستحيل تحقيقها.

{«بالنسبة للعالم برمتّه فإنه من المستحيل أن يُقام الأموات، لكن بالنسبة للربّ المسيح، ليس فقط أنه ليس مستحيلاً، بل إنه لا يزعجه أو يجهده... لقد فعل المسيح هذا كشاهد ودليل بأنّه يستطيع وسيقيم من الموت. إنّه يفعل ذلك ليس في جميع الأوقات ولكل واحد؛ يكفي أنه فعل ذلك عدة مرات؛ والباقون تركهم لليوم الأخير». ـ لوثر (Th. xvi. p. 5i8).. من هنا، فالمعنى الوضعي، الأساسي للمعجزة هي أن الطبيعة الإلهية هي الطبيعة البشرية. المعجزات تؤكد مذهباً موثوقاً. ما المذهب؟ ببساطة هو هذا، وهو أنّ الإله هو مخلّص البشر، منقذهم من كل المتاعب، أي، كينونة تتطابق مع رغبات الإنسان وتمنياته، ولذلك فهو كينونة بشريّة. ما يعلنه الإنسان ـ الإله بالكلمات، تبرهنه المعجزة حتى ad oculos بالأفعال}.

مجد الابن يتكوّن من هذا: إنّه معترف به ومبجّل بوصفه الكينونة التي هي قادرة على القيام بما لا يقدر عليه الإنسان وإن كان يتمنى القيام به. النشاط باتجاه نهاية أمر معروف جيداً لوصف الدائرة: في النهاية تعود إلى بدايتها. لكن القدرة العجائبيّة متمايزة عن التحقيق العادي لغرض ما في أنّها تحقّق الهدف دون وسيلة، أنها تؤدّي إلى تماثل فوري بين الرغبة وتحقيقها؛ أنّها من ثمّ تصف دائرة، ليس بخط منحن، بل مستقيم، أي، الخط الأقصر. الدائرة بخط مستقيم هي الرمز الرياضي للمعجزة. إنّ محاولة إنشاء دائرة بخط مستقيم ليست أكثر إثارة للسخرية من محاولة الاستدلال على المعجزة فلسفياً. بالنسبة للعقل، المعجزة أمر مناف للعقل، غير قابلة لأن تتصوّر؛ غير قابلة لأن تتصوّر مثل حديد خشبي أو دائرة بلا محيط. قبل مناقشة ما إذا يمكن لمعجزة أن تحدث، دعونا نُظهر أن المعجزة، أي ما لا يمكن تصوّره، قابلة للتصوّر.

ما يوحي للإنسان بفكرة أنّ المعجزة قابلة للتصوّر هو أنّ المعجزة تُمثّل

كحدث ممكن إدراكه عن طريق الحواس، من هنا فالإنسان يخدع عقله من خلال الصور المادية التي تحجب التناقض. إنّ معجزة تحوّل الماء إلى خمر، على سبيل المثال، ليست في الواقع شيئاً غير أن الماء هو الخمر ـ ليس غير أنّ حاملين أو أن ذاتين متناقضتين بالمطلق متطابقتان؛ لأنه في يد صانع المعجزة ليس ثمّة تمايز بين المادتين؛ التحوّل ما هو إلا مظهر واضح لهذا التماثل للمتناقضين. لكن التحوّل يخفي التناقض، لأن المفهوم الطبيعي للتغيير قد تمّ اعتراضه. مع ذلك، فهنا ليس تحوّلاً[1] تدريجياً، ليس طبيعياً، وإن جاز التعبير، ليس عضوياً؛ بل تحوّل مطلق، غير مادي؛ خلقٌ من العدم creatio ex nihilo صرف. في الفعل السرّاني والهام للغاية للقوّة الإعجازيّة، في الفعل الذي يشكل المعجزة، يكون الماء ودون أن يدرك ذلك بالحس خمراً: وهو ما يعادل القول إنّ الحديد خشب، أو الخشب حديد.

الفعل الإعجازي ـ والمعجزة ليست غير فعل عابر ـ هو من ثمّ ليس غرضاً للفكر، لأنه يلغي مبدأ الفكر بالذات؛ كذلك فهو أيضاً ليس غرضاً للشعور، غرضاً لتجربة حقيقية أو حتى محتملة. الماء هو في الواقع غرض للشعور؛ والخمر أيضاً؛ فأنا أوّلاً أرى الماء ومن ثمّ الخمر؛ لكن المعجزة نفسها، تلك التي تجعل الماء خمراً على نحو مفاجئ ـ هذا، كونه ليس صيرورة طبيعية، بل تام محض دون أية سابقة ناقصة، دون أي شكل modus، دون طريقة أو وسيلة، ليس غرضاً لتجربة حقيقية، أو حتى محتملة. المعجزة هي شيء للمخيّلة؛ ولهذا السبب بالذات تبدو مستساغة جداً لأنّ المخيّلة هي المَلَكة التي تتوافق وحدها مع الشعور الشخصي، لأنها تضع جانباً كل الحدود، كل القوانين التي هي مؤلمة للمشاعر، ومن ثمّ تجعل موضوعياً بالنسبة للإنسان الإرضاء الآني، غير المحدود بالمطلق لرغباته الذاتيّة».

---

(1) الترجمة هنا عن النص الألماني لأننا لم نجد علاقة منطقية بين Verwandlung {تحوّل} الألمانيّة وchancre {قرحة} الإنكليزية. ـ مترجم!

{هذا الإرضاء هو بالتأكيد محدود، بقدر ما هو متحد بالدين، بالإيمان بالإله: ملاحظة هي مع ذلك أنها كما هو واضح زائدة. لكن هذا الحد ليس في الواقع حدّاً، لأن الإله نفسه هو شعور بشري غير محدود، قانع ذاتياً، راض بالمطلق}.

منسجمة مع الميل الموضوعي هي السمة الأساسية للمعجزة. والحقيقة أن المعجزة تقدّم أيضاً انطباعاً مؤلماً، مثيراً، بقدر ما تعبّر عن قوّة لا يمكن لشيء مقاومتها ـ قوّة المخيّلة. لكن هذا الانطباع يكمن فقط في الفعل الإعجازي العابر؛ الانطباع الإلزامي، الضروري هو الانطباع المقبول. في اللحظة التي يُقام فيها إليعازر الحبيب، نجد الأقارب والأصدقاء المحيطين مرعوبين من القوّة غير العادية، الجبارة التي تحوّل الموتى إلى أحياء؛ لكن سرعان ما يرمي الأقارب بأنفسهم بين ذراعي القائم من بين الأموات، ثم يقودونه بدموع الفرح إلى منزله، لإحياء حفل بهيج هناك. المعجزة تتفجّر من الشعور، ولها نهايتها في الشعور. وحتى في تمثيلها التقليدي فهي لا تُنكر أصلها؛ التمثيل الذي يرضي المشاعر هو وحده التمثيل الكافي. من يمكنه أن يفشل في أن يدرك في قصّة قيامة إليعازر النبرة الأسطورية الرقيقة، السارّة؟

{الأساطير الكاثوليكية ـ بالطبع الأساطير الأفضل، المرضية بالفعل ـ ليست إلا، إن جاز القول، صدى للنغمة الرئيسة التي تسود في هذه الرواية من العهد الجديد. يمكن إعادة تعريف المعجزة بشكل لائق[1] كدعابة دينية. وقد طوّرت الكاثوليكية بشكل خاص المعجزة على هذا الجانب من روح الدعابة}.

المعجزة مقبولة، لأنها، كما قيل من قبل، تلبّي رغبات الإنسان دونما عناء، دونما جهد. العناء غير مشوب بالعواطف، لا علاقة له بالاعتقاد، عقلاني؛ لأن الإنسان هنا يجعل وجوده معتمداً على نشاط موجه إلى هدف، والذي هو، نعيد من جديد، محدّد في ذاته فقط بفكرة العالم الموضوعي. لكن الشعور لا يزعج ذاته على الإطلاق بالعالم الموضوعي؛ إنّه لا يخرج من ذاته أو إلى ما بعد ذاته؛

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

إنه سعيد في ذاته. إن عنصر الثقافة، المبدأ الشمالي لإنكار الذات، يعوز الطبيعة العاطفية. فالرسل والإنجيليون لم يكونوا أناساً مثقفين علمياً. الثقافة، بشكل عام، ليست غير تسام للفرد فوق ذاتيته إلى أفكار شاملة موضوعية، إلى التأمل في العالم. كان الرسل أناساً من الشعب. الشعب يعيش فقط في ذواته، في مشاعره؛ لذلك استولت المسيحية على الشعب. صوت الشعب، صوت الإله vox populi vox Dei[1]. هل غزت المسيحيّة فيلسوفاً مفرداً، مؤرخاً مفرداً، أو شاعراً مفرداً من الحقبة الكلاسيكيّة؟ كان الفلاسفة الذين ذهبوا إلى المسيحية فلاسفة ضعفاء، تافهين. كل الذين كان لديهم حتى ذلك الوقت الروح الكلاسيكية كانوا معادين للمسيحيّة، أو على الأقل غير مبالين بها. كان انهيار الثقافة متطابقاً مع انتصار المسيحية. الروح الكلاسيكيّة، روح الثقافة، تحدّد ذاتها بالقوانين ـ ليس في الواقع بقوانين اعتباطيّة، متناهية، بل بقوانين حقيقية وصحيحة بطبيعتها؛ إنها محدّدة من خلال الضرورة، حقيقة طبيعة الأشياء؛ بكلمة واحدة، إنها الروح الموضوعيّة. بدلاً من هذا، دخل هنالك مع المسيحية مبدأ ذاتوية غير محدودة، مسرفة، متعصبة، ما فوق طبيعيّة؛ مبدأ يتعارض في جوهره مع مبدأ العلم، الثقافة.

{الثقافة بالمعنى الذي نعتمده هنا. إنها سمة مسيحيّة إلى درجة كبيرة، ودليل شعبوي على مواقفنا، أنّ اللغة الوحيدة التي كان يحكي بها الروح الإلهي ويُعتقد أنه يكشف عن نفسه بها في المسيحية ليست لغة سوفوكليس أو أفلاطون، 'لغة الفن والفلسفة، بل لغة الكتاب المقدّس المبهمة، التي لا شكل لها، العاطفية بصورة فجة}.

مع المسيحية فقد الإنسان القدرة على تصوّر نفسه على أنّه جزء من الطبيعة، من الكون. طالما وجِدَت مسيحية حقيقية، صادقة، غير مزوّرة، غير مساومة، طالما كانت المسيحية حقيقة عملية حيّة، طالما كانت المعجزات

---

(1) الجملة اللاتينية موجودة فقط في النص الإنكليزي المترجم؛ وباعتقادنا أن الجملة Fox populi vox Dei. الموجودة في النص الإنكليزي خاطئة، وأن الأصح هو vox populi vox Dei.

الحقيقية تحصل؛ وقد حصلت بالضرورة، لأنّ الإيمان بمعجزات ميتة، تاريخية، ماضية هو في ذاته إيمان ميت، الخطوة الأولى نحو اللااعتقاد، أو بالأحرى الشك الأوّل ومن ثم الخجول، المتحيّز، الخانع، الذي يجد اللاعتقاد بالمعجزة فيه متنفساً. لكن حيثما تحدث المعجزات، فإنّ جميع الأشكال المحددة تُصهر في السديم الذهبي للمخيّلة والشعور؛ هناك العالم، الواقع، ليس حقيقة؛ هناك يُعتقد أن الكينونة صانعة المعجزات، الشعوريّة، أي، الذاتيّة هي وحدها الكينونة الموضوعيّة، الحقيقيّة.

بالنسبة للإنسان الشعوري المجرّد تكون المخيّلة، دون رغبة منه أو معرفة الأمر، مباشرة، الفعالية الأعلى، المسيطرة؛ وكونها الأعلى، فهي فعالية لله، الفعاليّة الخلاّقة. بالنسبة له الشعور حقيقة وواقع فوريّان؛ وِضعة لا يمكنها تجريد نفسه عن مشاعره، لا يمكنه تجاوزها: وحقيقية على نحو مكافئ هي مخيلته. المخيّلة بالنسبة له ليست ما هي بالنسبة لنا نحن أولي الفَهم النشط، الذين نميّزها كإدراك ذاتي عن الإدراك الموضوعي؛ إنها متطابقة على نحو فوري مع نفسه، مع مشاعره. ونظراً لأنها متطابقة مع كينونته، فهي منظوره الأساسي، الموضوعي، الضروري للأشياء. بالنسبة لنا، في الواقع، المخيّلة هي نشاط اعتباطي؛ لكن حيثما لم يستوعب الإنسان مبدأ الثقافة، النظرية، حيثما لا يعيش ويتحرك إلا في شعوره، تكون المخيّلة من ثمّ فعالية آنيّة، غير طوعيّة[1].

يعتبر كثيرون في يومنا الحالي تفسير المعجزات بالشعور والمخيّلة على أنه سطحي. لكن دعوا أي واحد ينقل نفسه إلى الزمن حين كان يُعتقد بالمعجزات الحيّة[2] الموجودة؛ حين لم تكن حقيقة الأشياء من دوننا حتى ذلك الحين فقرة مقدّسة في الإيمان؛ حين كان الناس خالين جداً من أي اهتمام نظريّ بالعالم، فإنهم من ليوم إلى يوم كانوا يتطلعون إلى دماره؛ عندما كانوا يعيشون فقط في الاحتمال

(1) الجملة هنا مترجمة عن النص الألماني، بسبب افتقاد النص الإنكليزي التماسك. ـ مترجم.
(2) خطأ في الترجمة الإنكليزية. مترجم.

الحماسي والأمل بالسماء، أي، في تخيّله لها (لأنه مهما تكن السماء، بالنسبة لهم، فطالما أنهم كانوا على الأرض، فهي موجودة في المخيلة فحسب)؛ عندما لم تكن هذه المخيّلة خيالاً بل حقيقة، لا، بل الحقيقة الأبديّة، الراسخة وحدها، لا مصدر للعزاء خامل، بليد، بل مبدأ أخلاقي يحدّد الأفعال، مبدأ يضحّي لأجله الناس وهم سعداء بالحياة الحقيقية، العالم الحقيقي بكلّ أمجاده؛ دعوه ينقل نفسه إلى تلك الأوقات ليكون عليه هو نفسه أن يبدو سطحياً جدا ليتلفّظ بأن الأصل النفسي للمعجزات سطحيّ. إنّه ليس اعتراضاً صحيحاً أنّ المعجزات كانت قد حدثت، أو من المفترض أن تكون قد حدثت، بحضور التجمّعات برمتها: ما من إنسان كان مستقلاً، فقد امتلأ الجميع بأفكار ومشاعر ما فوق طبيعيّة متعالية؛ الجميع بعثت فيهم الروح بالإيمان ذاته، الأمل ذاته، الهلوسات ذاتها. ومن هو الذي لا يعرف أنّ ثمة أحلاماً مشتركة أو متشابهة، رؤى مشتركة أو متشابهة، خصوصاً بين الأفراد المتحمسين المتحدين بقوّة والمحددين بدائرتهم الخاصّة؟ لكن ليكن ذلك كما يريد أن يكون. إذا كان تفسير المعجزات بالشعور والمخيّلة سطحيّاً، فتهمة السطحية لا تقع على عاتق الشارح، بل على عاتق ما يشرح، أي، على المعجزة؛ لأنه، إذا نظرنا إلى المعجزة في ضوء النهار، فهي لا تقدّم شيئاً بالمطلق غير شعوذة المخيّلة، التي ترضي دون تناقض كل رغبات القلب.

{ربما أن معجزات عديدة كان أساسها في الأصل ظاهرة فيزيائية أو فسيولوجية. لكننا نأخذ بعين الاعتبار هنا فقط المدلول الديني وأصل المعجزة}.

13 ـ سرّ القيامة وسرّ الحمل الإعجازي

إنّ سمة الكينونة المقبولة من الميل الذاتي لا تنتمي إلى المعجزات العملية فقط، التي فيها هي واضحة، حيث أنها تشير آنياً إلى المصلحة العليا أو رغبة للفرد البشري؛ إنّها تنتمي أيضاً إلى المعجزات النظرية، أو بشكل أكثر صحّة إلى المعجزات العقائديّة، ومن ثم إلى القيامة والحمل الإعجازي.

الإنسان، على الأقل في حالة عافية عاديّة، لديه رغبة بأن لا يموت. هذه الرغبة متطابقة أصلاً مع غريزة الحفاظ على الذات. كلّ ما يعيش يسعى إلى الحفاظ على ذاته، البقاء حيّاً، ومن ثم أن لا يموت. نتيجة لذلك، عندما يتم تطوير التفكير والشعور تحت إلحاح من الحياة، خاصة الحياة الاجتماعية والسياسية، تصبح هذه الرغبة السلبية الأولية رغبة إيجابية بحياة، وتلك حياة أفضل، بعد الموت. لكن هذه الرغبة تنطوي على رغبة أخرى بيقينية تحققها. لا يمكن للعقل تقديم يقينيّة كهذه. لذلك قيل إنّ كل البراهين على الخلود غير وافية، وحتى أنّ العقل غير المُساعد فهو غير قادر على استيعابه، ناهيك عن إثباته. ومع العدالة؛ لأنّ العقل يجهز فقط الأدلّة العامّة؛ فهو لا يستطيع أن يعطي حتميّة أية أزليّة وعلى وجه الدقّة هذه الحتميّة التي هي مرغوبة. حتميّة كهذه تتطلّب تأكيداً شخصياً فورياً، إثباتاً عملياً. وهذا لا يمكن أن يُعطى لي إلا من واقعة لشخص ميت، الذي تمّ التأكّد من موته آنفاً، ليقوم ثانية من القبر؛ وعليه أن لا يكون شخصاً غير مبال، بل، على العكس من ذلك، يكون النمط والممثل لجميع الباقين، وهكذا بحيث تكون قيامته أيضاً النمط والضمان لقياماتهم. من هنا فإن قيامة المسيح

هي الرغبة التي تمت تلبيتها لإنسان بحتميّة آنيّة لوجوده الشخصيّ بعد الموت ـ الخلود الشخصي بوصفه حقيقة محسوسة، لا يرقى إليها الشك.

كان الخلود عند الفلاسفة الوثنيين مسألة كانت فيها المصلحة الشخصية مجرّد قضيّة فرعيّة.

لقد شغلوا أنفسهم على نحو أساسي بطبيعة النفس، العقل، المبدأ الحيوي. إنّ الأزلية في المبدأ الحيوي من خلال القيام بأمور تتضمن فكرة الخلود الشخصي، بغض النظر عن حتميته. من هنا جاء الغموض، التناقض، الشك الذي عبّر به القدماء أنفسهم حول هذا الموضوع. المسيحيون، على العكس من ذلك، في الحتميّة التي لا يرقى إليها الشك بأن رغباتهم الشخصية، المغوية ذاتياً سوف تتحقق، أي، في حتميّة الطبيعة الإلهيّة لمشاعرهم، حوّلت حقيقة ومناعة مشاعرهم الذاتيّة، ما كان للقدماء مشكلة نظرية إلى حقيقة آنيّة ـ حوّلت مسألة نظريّة، مفتوحة في ذاتها، إلى قضيّة ضمير، كان إنكارها يعادل خيانة الإلحاد العظمى. إنّ من ينكر القيامة ينكر قيامة المسيح، لكن من ينكر قيامة المسيح ينكر المسيح نفسه، ومن ينكر المسيح ينكر الله. وهكذا فقد أزالت المسيحية «الروحانيّة» الصبغة الروحيّة عما كان روحانيّاً! بالنسبة للمسيحيين فإن خلود العقل، النفس، كان تجريدياً وسلبيّاً إلى درجة كبيرة؛ فلم يكن لهم في قلوبهم غير الخلود الشخصي، وهو بحد ذاته كان سيرضي مشاعرهم، وضمان هذا يكمن في قيامة جسديّة فحسب. قيامة الجسد هي أكبر انتصار للمسيحية على روحانية وموضوعية القدامى الساميتين، لكنهما حتماً تجريديتان. لهذا السبب لم يكن ممكناً قط استيعاب فكرة القيامة من قبل العقل الوثني.

كما أنّ القيامة، والتي تنهي التاريخ المقدّس (بالنسبة للمسيحي، ليست مجرّد تاريخ، بل الحقيقة نفسها)، هي رغبة مُدركة، كذلك أيضاً ذلك الذي يستهلّها، أي، الحَبَل الإعجازي، مع أن هذا لا يتعلّق كثيراً بمصلحة شخصيّة آنيّة مثلما يتعلّق بشعور ذاتي معين.

كلما غرّب الإنسان ذاته عن الطبيعة، كلّما يكون في منظوره للأشياء أكثر ذاتوية، أي، ما فوق طبيعي أو معاد للطبيعة، كلما تعاظم رعبه من الطبيعة، أو على الأقل تلك الأغراض والصيرورات التي تزعج مخيلته، التي تؤثّر به على نحو كريه.

{لو لم يسقط آدم في الخطيئة، لم يكن ليُعرف شيءٌ عن قسوة الذئاب، الأسود، الدببة، ولن يكون هناك في كلّ الخلائق أي شيء قَلِق وخطير للإنسان...؛ لا شوك، أو حَسَك، أو أمـراض...؛ لم يكن لجبينه أن يتغضّن؛ لم يكن لقدم أو يد، أو عضو آخر من الجسد أن يضعف أو يعجز». ـ لكن الآن، منذ سقوط آدم، نحن جميعاً نعرف ونشعر أي غضب يتربّص في أجسادنا، والذي ليس فقط يحترق ويستعر بالشهوة والرغبة، بل أيضاً يتقزّز، حين يتمّ الحصول عليه، من الشيء ذاته المرغوب فيه. لكن هذا هو ذنب الخطيئة الأصلية، التي لوثت كل المخلوقات؛ لهذا السبب أعتقد أنه قبل سقوط آدم كانت الشمس أكثر إشراقاً، المياه أكثر نقاءً، الأرض أكثر ثراء، وأكثر امتلاء بكل أنواع النباتات. « ـ لوثر (Th. i. s. 322, 323, 329, 337)}.

يجد الإنسان الحر، الموضوعي بلا شك أشياء بغيضة وكريهة في الطبيعة، لكنه يعتبرها، نتائج حتمية، طبيعية، وفي ظل هذه القناعة يُخضع شعوره كشعور ذاتي غير حقيقي فحسب. وبعكس ذلك، فإن الإنسان الذاتوي، الذي يعيش فقط في المشاعر والمخيّلة، ينظر إلى هذه الأشياء بنفور غريب تماماً. إنه من يمتلك عين ذلك اللقيط التعيس، الذي حتى حين النظر إلى أجمل زهرة فإنه لا يمكن أن يلتفت إلا إلى «الخنفساء السوداء» الصغيرة التي تزحف عليها، والذي من خلال عناد الإدراك هذا يحوّل متعته في رؤية الزهور إلى مرارة دائماً. علاوة على ذلك، فإن الإنسان الذاتوي يجعل مشاعره المقياس، المعيار لما يجب أن يكون. فذلك الذي لا يسرّه، الذي يؤذي مشاعره المتعالية، ما فوق ـ طبيعية، أو المعادية للطبيعية، لا ينبغي له أن يكون. حتى لو كان ذلك الذي يسرّه لا يستطيع أن يتواجد دون أن يكون مرتبطاً مع ذلك الذي لا يسرّه، فالإنسان

الذاتوي لا يُسترشد بقوانين المنطق والفيزياء المرهقة، بل بالإرادة - الذاتيّة للمخيّلة؛ من هنا فهو يسقط ما هو غير مقبول في واقعة ما، ويتمسّك فقط بما هو مقبول. وهكذا فإن فكرة العذراء المقدسة، النقيّة تسرّه؛ مع ذلك فهو يسرّ أيضاً بفكرة الأم، لكن فقط الأم التي تحمل بالفعل الرضيع على ذراعيها.

العذرية في ذاتها بالنسبة له هي الفكرة الأخلاقية الأعلى، الـ cornu copiae {رموز الكثرة} لمشاعره وأفكاره ما فوق - الطبيعيّة، إحساسه المشخصن بالشرف والعار أمام الطبيعة المشتركة.

Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rabori sit} etiam M. Felicis, Oct. c. 31.. {بكلمة واحدة، حتى الآن تُزال هي الرغبة باللاعفة، إلى درجة أنه بالنسبة لبعضهم حتى علاقة العفّة تثير الحياء[1]}.أحد الآباء كان عفيفاً إلى درجة غير عاديّة حتى أنّه لم ير وجه امرأة قط، لا، بل كان يخشى حتى أن يلمس ذاته، « se quoque ipsum attingere quodammodo horrebat». أحد الآباء الآخرين كانت لديه حاسّة شم حادّة للغاية في هذه المسألة، إلى درجة أنه عند اقتراب شخص غير عفيف كان يشعر بالرائحة التي لا تطاق» (Bayle Diet. Art. Mariana Rem. C). لكن المبدأ الفائق، الإلهي لهذه الرهافة الماديّة الفائقة هو العذراء مريم؛ من هنا فالكاثوليك يسمونها Virginum Gloria، Virginitatis corona، Virginitatis typua et forma puritatis، Virginum vexillifera، Virginitatis magistra، Virginum prima، Virginitatis primiceria. {مجد العذراء، تاج العذراء، نمط العذريّة وشكل الطهارة، راية العذراء، المعلّمة العذراء، العذراء الأولى، بكر العذراوات}.

مع ذلك، يتحرّك هناك في حضنه شعور طبيعي أيضاً، شعور الرأفة الذي

---

(1) النص الإنكليزي الـوارد هنا يتضمن خطأ فـادحـاً. فالنص اللاتيني يقول: Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio.! وهذا هو النص الصحيح الوارد في النسخة الألمانية لعمل فويرباخ. النص اللاتيني مع ترجمته الإنكليزية موجود في الموقع: https://archive.org/stream/apologydespectac00tertuoft/apologydespectac00tertuoft_djvu.txt .

يجعل الأم حبيبة. إذاً ما الذي يجب عمله في هذه الصعوبة أمام القلب، في هذا الصراع بين شعور طبيعي وشعور ما فوق طبيعي؟ يجب على ما فوق الطبيعي أن يوحّد الاثنين، يجب أن يضمّ في الذات الواحدة نفسها محمولين يستبعد أحدهما الآخر. آه، أية وفرة مشاعر مقبولة، حلوة، ما فوق حسيّة، حسية تكمن في هذا الضمّ!

لدينا هنا مفتاح التناقض في الكاثوليكية، أي أنه في الوقت نفسه يكون الزواج مقدّساً والتبتل مقدّساً. وهذا يُدرك ببساطة، كتناقض عملي التناقض العقائدي للعذراء الأم. لكن هذا الاتحاد العجائبي للبكارة والأمومة، المناقض للطبيعة والعقل، لكن يتفق في الدرجة العليا مع المشاعر والمخيلة، ليس نتاج الكاثوليكية؛ إنه يكمن بالفعل في الدور المكوّن من شقين الذي يلعبه الزواج في الكتاب المقدّس، وخاصة في منظور الرسول بولس. الحمل ما فوق الطبيعي بالمسيح هو مذهب أساسي في المسيحية، مذهب يعبّر عن أعمق جواهرها العقائديّة، الذي يقوم على الأساس نفسه الذي تقوم عليه كل المعجزات وبنود الإيمان الأخرى. ومثل الموت، الذي يقبل به الفيلسوف، ورجل العلم، المفكر الموضوعي الحر بشكل عام، كضرورة طبيعية، ومثل كل حدود الطبيعة بالفعل، التي هي عوائق للشعور، لكن بالنسبة للعقل قوانين عقلانية، فقد كانت بغيضة للمسيحيين، وقد وضعت من قبلهم جانباً عبر القدرة المفترضة للقوة العجائبيّة؛ وهكذا، بالضرورة، كان عندهم اشمئزاز معادل حيال العملية الطبيعية للتكاثر، فاستبدلوه بمعجزة. الحَبَل الإعجازي ليس مرحباً به على نحو أقل من القيامة عند جميع المؤمنين؛ لأنه كان الخطوة الأولى نحو تطهير البشرية، الملوثة بالخطيئة والطبيعة. فقط لأن الإله ـ الإنسان يفسد بالخطيئة الأصلية،كان بإمكانه، وهو النقي، أن يطهّر البشرية في نظر الإله، الذي كانت عملية التكاثر الطبيعية بالنسبة له، غرضاً للنفور، لأنه هو نفسه ليس غير شعور ما فوق طبيعي..

حتى العقيدة البروتستانتية، الاعتباطية للغاية في نقديتها، اعتبرت

مفهوم العذراء التي تلد إلهاً على أنّه سرّ إيمان عظيم، رائع، مذهل، مقدّس، يتجاوز العقول. لكن عند البروتستانت، الذين قصروا خصوصيّة المسيحي على مجال الإيمان، ومعه، في الحياة، كان مسموحاً له أن يكون إنساناً، فحتى هذا السرّ كانت له فحوى عقائديّة، وليس بعد عملية؛ فلم يسمحوا له بالتداخل مع رغبتهم بالزواج. ند الكاثوليك، عند كل المسيحيين القدامى المتصلبين غير النقديين، فذلك الذي كان سرّ إيمان كان سر الحياة، الأخلاق. الأخلاق الكاثوليكية مسيحيّة، سرّانية؛ الأخلاق البروتستانتية كانت، في بدايتها بالذات، عقلانيّة. الأخلاق البروتستانتية تكون وكانت اختلاطاً جسدياً للمسيحي مع الإنسان، الإنسان الطبيعي، السياسي، الاجتماعي، المدني، أو أي شيء آخر يمكن دعوته به للتمايز عن المسيحي؛ الأخلاق الكاثوليكية أعزّت في قلبها سر العذرية غير الملوّث. كانت الأخلاق الكاثوليكية Mater dolorosa {الأم المكلومة}؛ الأخلاق البروتستانتية ربّة منزل جذّابة، مثمرة. البروتستانتية من البداية إلى النهاية هي التناقض بين الإيمان والحياة[1] ـ ولهذا السبب بالذات فقد كانت مصدر الحريّة، أو على الأقل شرطها. فقط لأن سرّ Virgo Deipara{الأم العذراء} كان له عند البروتستانت مكانة من الناحية النظرية ليس إلاّ، أو بالأحرى في العقيدة، وليست بعد عملية، فقد أعلنوا أنه من يستحيل على المرء التعبير عن نفسه بما يكفي من الرعاية والحفظ بما يخصّ ذلك السرّ، وأنه يجب أن لا يُجعل غرضاً للتأمّل. ذلك الذي يُنكر عملياً ليس له أساس ودوامية حقيقيان في الإنسان، هو مجرد شبح للعقل؛ من هنا يُسحب من تمحيص الفهم[2]. لا يمكن للأشباح تحمّل ضوء النهار.

وحتى المذهب المتأخر (والذي هو، على الرغم من ذلك، وارد بالفعل في

---

(1) خطأ فادح في النص الإنكليزي المترجم عن الأصل الألماني؛ في النص الألماني نقرأ Leben (حياة)، في حين يقول النص الإنكليزي love (حب). ويبدو أن المترجم اعتقد خطأ أن النص الألماني يقول Liebe (حب). ـ مترجم!

(2) خطأ في الترجمة الإنكليزية. ـ مترجم!

رسالة للقديس برنارد، الذي رفضه) القائل إنّ مريم نفسها ولِدت من دون وصمة الخطيئة الأصلية، ليس بأي حال «مذهباً مدرسياً غريباً»، كما يدعوه مؤرّخ حديث. فتلك التي تلد معجزة، التي تنجب الله، يجب أن تكون هي نفسها من أصل أو طبيعة إلهيين إعجازيين. كيف كان يمكن لمريم أن تحظى بشرف ظلال الروح القدس إذا لم تكن هي من الأوّل نقية؟ هل كان باستطاعة الروح القدس أن يأخذ له مأوى في جسد ملوّث بالخطيئة الأصلية؟ إذا كان مبدأ المسيحية، الولادة الإعجازيّة للمخلص، لا يبدو غريباً بالنسبة لك، لماذا تعتقد أنها غريبة الاستدلالات الساذجة، جيدة المعاني، للكاثوليكيّة[1]؟

(1) ترجمة المقطع الأخير عن النص الألماني تسير كما يلي: حين لا تجد أن مبدأ المسيحية، الولادة الشافية - والإعجازيّة للمخلّص غريبة - آه! مع ذلك فأنت تجد أن الاستنتاجات الساذجة، بسيطة العقل، حسنة الطبيعة للكاثوليكية ليست غريبة. - مترجم!

14 ـ سرّ المسيح المسيحي، أو الإله الشخصي

العقائد الأساسية في المسيحية هي رغبات القلب المحققة؛ جوهر المسيحية هو جوهر الشعور الإنساني. من المسرّ أن تكون منفعلاً بدل أن تفعل، أن تكون مفدياً وأن تُحَرَّرَ بدل أن تحرّر ذاتك؛ من المسرّ أن تجعل خلاصك يعتمد على شخص ما بدل قوتك العفوية؛ من المسرّ أن تضع أمام ذاتك غرض الحب بدلاً من غرض للجهد؛ من المسرّ أن تعرف أنّك محبوب من قبل الإله على أن تمتلك ذلك الحب ـ للذات البسيط، الطبيعي، المتأصلّ في جميع الكائنات؛ من المسرّ أن ترى نفسك متخيّلة في عيون مشرقة ـ بالحب لكينونة شخصيّة أخرى بدل أن تنظر في المرآة المقعّرة للذات أو في الأعماق الباردة لبحر الطبيعة؛ من المسرّ، باختصار، أن تسمح لنفسك أن تُنشّط بشعورك الخاص، كما بكينونة أخرى، لكنها مع ذلك متماثلة على نحو أساسي، بدل أن تنظّم نفسك بالعقل. الشعور هو الحالة المنحرفة للأنا، الأنا في حالة المفعول به. إنّ الأنا عند فيشته محرومة من الشعور، لأن حالة المفعول به هي نفسها حالة الفاعل، لأنها جامدة. لكن الشعور أو الإحساس هو الأنا التي تُفعّل بذاتها، وبذاتها ككينونة أخرى ـ الأنا المنفعلة. يُحَوّل الشعور الفاعل في الإنسان إلى منفعل، والمنفعل إلى فاعل. بالنسبة للشعور، فذلك الذي يفكّر هو الشيء المُفَكّر به، والشيء المفكّر به هو ذلك الذي يفكّر. الشعور هو حلم الطبيعة؛ ليس هنالك شيء يسبب الهناء، لا شيء أكثر عمقاً من الحلم. ولكن ما هو الحلم؟ عكس وعي اليقظة. في الحلم، الفاعل منفعل، والمنفعل فاعل؛ في الحلم[1]، أعتبر فعلًا عفوياً لذهني الخاص

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي! ـ مترجم.

كفعل عليّ من الخارج، مشاعري كحوادث، مفاهيمي وأحاسيسي كوجودات حقيقية بعيداً عن نفسي. أنا أعاني مما أقوم به أيضاً. الحلم هو انكسار مزدوج لأشعة الضوء؛ من هنا يأتي سحره الذي لا يوصف. وهو نفس الأنا، ونفس يجري في الحلم كما في اليقظة. إنها الأنا ذاتها، الكينونة ذاتها في الحلم كما هي في اليقظة؛[1] الفرق الوحيد هو أنه في اليقظة يعمل الأنا على ذاته، في حين يعمل في الحلم بذاته وكأنه كينونة أخرى.[2] أفكّر بنفسي ـ هو موقف خال من العواطف، عقلاني؛ أنا مفكّر بي من قبل الإله، وأنا أفكّر بنفسي فقط على أنّه مفكّر بي من قبل الإله ـ موقف حافل بالشعور الديني. الشعور هو الحلم بعيون مفتوحة؛ الدين هو حلم وعي اليقظة: الحلم هو المفتاح لأسرار الدين[3].

القانون الأعلى للشعور هو الوحدة الفورية للإرادة والفعل، للتمني والواقع. يتم تنفيذ هذا القانون من قبل المخلّص. كمعجزات خارجية، مقابل النشاط الطبيعي، تُحقّق آنياً رغبات وأمنيات الإنسان الماديّة؛ كذلك فإن المخلّص، الوسيط، الإله ـ الإنسان، مقابل العفويّة الأخلاقيّة للإنسان الطبيعي أو العقلاني، يلبّي آنيّاً الرغبات والأمنيات الأخلاقيّة الداخليّة، كونه يعفي الإنسان من طرفه الخاص من أي نشاط وسيط. ما ترغب به يُنفّذ بالفعل. أنت ترغب بالفوز، بأن تستأهل السعادة. الأخلاق هي شرط، وسيلة السعادة. لكنك لا تستطيع تحقيق هذا الشرط؛ أي، في الحقيقة، أنت في غنى عن أن تحتاج. فذلك الذي تلتمس فعله قد تمّ القيام به للتو. عليك فقط أن تكون منفعلاً، أنت تحتاج فقط لأن تعتقد فحسب، تستمتع فحسب. أنت ترغب بجعل الإله مفضّلاً لك، أن تهدئ من

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي! ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي! ـ مترجم!

(3) نص فيويرباخ الألماني أسهل وأكثر بساطة من الترجمة الإنكليزية المعقدة؛ تقول ترجمة الجملة الأخيرة المنقولة عن الأصل الفويرباخي: "إنها الأنا ذاتها، الكينونة ذاتها في الحلم كما في اليقظة؛ الفارق الوحيد هو أنني في اليقظة محدّد بذاتي، في الحلم أحدّد بذاتي ككينونة أخرى. أفكّر بنفسي ـ هو خال من العواطف، عقلاني؛ يُفكّر بي من قبل الله وأفكّر بنفسي فقط على أني مفكّر بي من قبل الله ـ هو عاطفي، هو ديني». ـ مترجم.

غضبه، أن تكون بسلام مع ضميرك. ولكن هذا السلام موجود للتو؛ هذا السلام هو الوسيط، الإله ـ الإنسان. هو ضميرك المُهَدَأ؛ هو تحقيق القانون، ومن ثم تحقيق رغبتك وجهدك الخاصّين.

من هنا إنه لا يعود القانون، بل محقِّق القانون، الذي هو نموذج الخيط التوجيهي، القاعدة لحياتك. والذي يحقق القانون يلغي القانون. للقانون سلطة، صلاحية، فقط بالنسبة لمن يعتدي عليه. لكن الذي يحقِّق القانون بالكامل يقول له: ما ترغب به أنت أرغب به أنا تلقائيّاً، وما أنت تأمر به أفرضه بالأفعال؛ حياتي هي القانون الصحيح، الحي. من هنا، فإن محقِّق القانون، يخطو بالضرورة مكان القانون؛ أكثر من ذلك فهو يصبح قانوناً جديداً، قانون نيره خفيف وسهل. لأنّه في مكان القانون الضروري المجرّد، فإنّه يقدّم نفسه كمثال، كغرض للحب والإعجاب والمحاكاة، وهكذا يصبح هو المخلّص من الخطيئة. القانون لا يعطيني القدرة على تنفيذ القانون؛ لا! إنّه صعب ولا يرحم؛ إنه فقط يأمر، دون أن يزعج ذاته فيما إذا أستطيع تحقيقه، أو كيف يكون عليّ تحقيقه؛ إنه يتركني لذاتي، دون مشورة أو مساعدة. لكن الذي يقدّم ذاته لي كمثال إنما ينير لي طريقي، يأخذني من يدي، ويضفي عليّ قدرته الخاصّة. القانون لا يعطي قوة لمقاومة الخطيئة، بل مثال يصنع المعجزات. القانون ميت؛ لكن المثال يبعث الروح، يلهم، يحمل البشر لا إرادياً معه وحده. القانون يتحدث فقط إلى الفهم، ويجعل ذاته في مواجهة الغرائز على نحو مباشر؛ المثال، على العكس من ذلك، يناشد غريزة قوية مرتبطة مباشرة مع نشاط الحواس، نشاط المحاكاة غير الطوعيّة. المثال يعمل على المشاعر والمخيلة. باختصار، المثال يمتلك قوى سحريّة، أي، يؤثّر على المعنى؛ لأنّ القوة السحرية أو غير الطوعيّة للجذب إنما هي خاصية أساسية، كما للمادة بشكل عام، وهكذا بشكل خاص لذلك الذي يؤثّر على الحواس.

قال القدماء إنه إذا كان للفضيلة أن تصبح مرئية، فإنّ جمالها سيفوز بكل القلوب ويلهمها. كان المسيحيون سعداء للغاية وهم يرون أنّه حتى هذه الرغبة تتحقّق. كان للوثنيين شريعة غير مكتوبة، لليهود شريعة مكتوبة؛ كان

للمسيحيين نموذج ـ قانون مرئي، شخصي، حي، قانون جُعل جسداً. من هنا تأتي البهجة خاصة للمسيحيين البدائيين، من هنا يأتي مجد المسيحية في أنها وحدها تتضمّن وتمنح القدرة على مقاومة الخطيئة. وهذا المجد بالنسبة لها، هنا على الأقل، يجب أن لا يُنكر[1]. فقط، يجب أن يُلاحظ أنّ قوة مثال الفضيلة ليست قوة الفضيلة بقدر ما هي قوة المثال بشكل عام؛ تماماً كما أن قوة الموسيقى الدينية ليست هي قوة الدين، بل قوة الموسيقى؛ وأنّه من ثمّ، مع أن صورة الفضيلة لها أفعال فضائليّة كعواقب لها، فهذه الأفعال تعوزها تصرفات الفضيلة ودوافعها. لكن هذا المعنى البسيط والحقيقي لقوة الفداء والمصالحة للمثال المتمايزة عن قوة القانون، التي اختزلنا فيها تناقض القانون والمسيح، لا تعبّر بأي حال من الأحوال عن الفحوى الدينية الكاملة للفداء والمصالحة المسيحيين. وفي هذا يختزل كل شيء نفسه إلى القوة الشخصية لتلك الكينونة الوسيطة الإعجازية التي ليست هي الإله فحسب ولا الإنسان فحسب، بل الإنسان الذي هو الإله أيضاً، والإله الذي هو الإنسان أيضاً، والذي يمكن من ثمّ فهمه بالعلاقة مع فحوى المعجزة. في هذا، المخلّص الإعجازي ليس غير رغبة الشعور المحقّقة وقد تحرّرت من قوانين الأخلاق، أي، من الشروط التي تتحد بها في المسار الطبيعي للأمور؛ الرغبة المحققة في التحرّر من الشرور الأخلاقية على الفور، آنياً، بضربة هوس، أي، بطريقة ذاتيّة، مقبولة بالمطلق. يقول لوثر، على سبيل المثال، «إنّ كلمة الإله تنجز كلّ شيء بسرعة، تأتي بمغفرة الخطايا، تعطيكم الحياة الأبدية، ولا تكلّف شيئاً أكثر من أنه عليكم أن تنصتوا للكلمة، وعندما تنصتون لها عليكم أن تؤمنوا. وحين تؤمنون، تكون لكم دون ألم، كلفة، تباطؤ، أو عقبات». لكن فإنّ الإنصات إلى كلمة الإله الذي يعقبه الإيمان هو في حد ذاته «عطيّة من الإله». وهكذا فالإيمان ليس غير معجزة نفسية، عملية ما فوق طبيعية لله في الإنسان، كما يقول لوثر على نحو مماثل. لكن الإنسان لا يصبح خالياً من الخطيئة

(1) الترجمة هنا عن النص الألماني. ـ مترجم!

ومن الشعور بالذنب إلا من خلال الإيمان ـ الأخلاق تعتمد على الإيمان، وفضائل الوثنيين هي الذنوب الرائعة فقط؛ وهكذا فهو يصبح حرّاً وجيداً أخلاقياً من خلال المعجزة فحسب.

وكونّ فكرة قوة إعجازيّة هي واحدة مع فكرة الكينونة الوسيطة، إلهيّاً وبشرياً في آن، لها دليل تاريخي في حقيقة أنّ معجزات العهد القديم، تسليم الشريعة، العناية الإلهيّة ـ جميع العناصر التي تشكّل جوهر الدين، كانت في اليهودية المتأخرة تُعزا إلى اللوغوس. مع ذلك، عند فيلون، يظل هذا اللوغوس يرفرف في الهواء بين السماء والأرض، أحياناً كتجريدي، وأحياناً كعياني؛ أي، إن فيلون يتأرجح بين نفسه كفيلسوف ونفسه كإسرائيلي متديّن ـ بين العنصر الوضعي للدين والفكرة الميتافيزيقية للإله؛ لكنه بمثل هذه الطريقة فإنّه حتى العنصر التجريدي عنده استُثمِر بأشكال تخيّليّة تقريباً. في المسيحية أحرز هذا اللوغوس للمرة الأولى تناسقاً تامّاً، أي، دين مركّز ذاته الآن حصرياً على هذا العنصر، ذلك الغرض، الذي هو أساس فرقه الجوهري. اللوغوس هو الجوهر المشخصن للدين. من هنا فإنّ تعريف الإله كجوهر للشعور يمتلك حقيقته الكاملة في اللوغوس فقط.

الإله كإله هو حتى الآن شعور مُغلق، خفي؛ وحده المسيح هو الشعور أو القلب المفتوحان. في المسيح الشعور للمرّة الأولى متيقّن من ذاته بالكامل، وواثق بمعزل عن أي شك من حقيقة وألوهيّة طبيعته الخاصة؛ لأنّ المسيح لا ينكر شيئاً بالنسبة للشعور؛ فهو يحقّق كلّ صلواته. في الإله تظلّ النفس صامتة حيال ما يؤثر عليها بشكل وثيق ـ إنّها تتنهد فقط؛ لكنها في المسيح تتكلّم بالكامل؛ فهنا لا يعود لديها تحفّظات. فبالنسبة له وحدها التنهدات، الرغبات لا تزال يُعنى بها بقلق؛ إنه على الأرجح يشكو أنّ ما يرغب به لا يكون، بدل أن يعلن صراحة، على نحو وضعي ما يرغب به؛ إنّه لا يزال يشكّ ما إذا كان لرغباته قوة القانون. لكن في المسيح يختفي كل قلق النفس؛ إنّه

النفس المتنهدة العابرة في أغنية انتصار على إشباعها الكامل؛ اليقين البهيج[1] للشعور بأنّ رغباته الخفية في الإله لها حقيقة وواقع، الانتصار الفعلي على الموت، على كل قوى العالم والطبيعة، القيامة لم تعد مجرد مأمولة، بل منجزة للتو؛ إنه القلب المنطلق من كل الحدود القمعية، من كل المعاناة ـ النفس في النعيم الكامل، الألوهة جُعِلت مرئية.

{«لأن الإله أعطانا ابنه، فقد أعطانا معه كل شيء، سواء أكان ذلك يدعى الشيطان، الخطيئة، الجحيم، السماء، البر، الحياة؛ كلّه، كلّه يجب أن يكون لنا، لأن الابن هو لنا كما كان قد ورد». ـ لوثر (Th. xv. P. 31 I).. «أفضل جزء من القيامة كان قد حدث بالفعل؛ المسيح، رأس كل المسحيين، عبر الموت وقام من بين الأموات[2]. علاوة على ذلك، إنّ الجزء الأكثر امتيازاً فيّ، نفسي، مرّ أيضاً عبر الموت، وهو مع المسيح في الكائن السماوي. أيّ أذى، إذن، يمكن أن يسببه الموت والقبر لي؟ « ـ لوثر (Th. xvi. P. 235). «الإنسان المسيحي لديه قوّة مساوية للمسيح، لديه شراكة ووظيفة مشتركة». (Th. XIII، S. 648.) [3]. «كل من يتعلّق بالمسيح يكون له مثل ما للمسيح» Th. Xvi. p. 574.}.

أن تعاين الإله هو الرغبة العليا، أكبر انتصار للقلب. المسيح هو هذه الرغبة، هذا الانتصار، وقد تحقق. الإله، كغرض للفكر فقط، أي، الإله كإله، هو دائما كينونة نائية؛ العلاقة معه هي علاقة تجريديّة، مثل علاقة الصداقة تلك التي نقيمها مع إنسان بعيد عنّا، وغير معروف لنا بشكل شخصي. مع أنّ أعماله، البراهين على الحب الذي يعطينا إياه قد تجعل طبيعته حاضرة لنا، يظلّ ثمة

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(2) خطأ لا مثيل له في النص الإنكليزي المترجم؛ ففي هذا النص؛ يقال: "Christ، the head of through death and risen from the dead»، وهو ما لا معنى له؛ بالمقابل، يقول النص الألماني الأصلي، «Christus، das Haupt der ganzen Christenheit، ist durch den Tod hindurch und von den Todten auferstanden». مترجم!

(3) خطأ في النص الإنكليزي؛ التصحيح من النص الألماني الأصلي. ـ مترجم!

فراغ شاغر دائماً ـ القلب غير راض، وطالما أننا لم نلتق كينونة وجهاً لوجه، نظلّ دائماً في حالة شك ما إذا كان موجوداً بالفعل كما كنّا نتصوره؛ الوجود الفعلي وحده يعطي الثقة النهائية، الراحة التامّة. المسيح هو إله معروف بشكل شخصي؛ المسيح، من ثمّ، هو اليقينيّة المباركة بأنّ الإله هو ما ترغب به النفس وتحتاجه لأن يكون. الإله، كغرض للصلاة، هو في الواقع كينونة بشريّة حيث أنه يتعاطف مع البؤس البشري، يستجيب[1] لرغبات الإنسان؛ مع ذلك فهو لم يكن بعد غرضاً للوعي الديني كإنسان حقيقي. من هنا، فقط في المسيح تتحقّق الرغبة الأخيرة للدين، سر الشعور الديني، يُحلّ: ـ مع ذلك فهو يحلّ بلغة صور المخيلة المناسبة للدين، لأنّ ما يكونه الإله في الجوهر، فذلك هو المسيح في المظهر الفعلي. وحتى الآن فالدين المسيحي يمكن أن يدعى على نحو عادل الدين المطلق. ولأنّ الإله، الذي في ذاته ليس غير طبيعة الإنسان، ينبغي أن يكون له أيضاً وجود حقيقي بحد ذاته، ينبغي أن يكون كإنسان غرضاً للوعي ـ هذا هو هدف الدين؛ وهذا ما أحرزه الدين المسيحي في تجسد الإله، الذي هو ليس فعلاً مؤقتاً بأي حال من الأحوال، لأن المسيح يظلّ إنساناً حتى بعد صعوده ـ إنسان في القلب وإنسان في الشكل، فقط أنّ جسده لم يعد جسداً أرضيّاً، عرضة للمعاناة.

تجسّدات الإله عند الشرقيين ـ الهندوس، على سبيل المثال ـ ليس لديها ذلك المعنى المكثّف، الذي للتجسّد المسيحي؛ فقط لأنها غالباً ما يحدث أن تصبح غير مبالية، فإنها تفقد قيمتها. بشريّة الإله هي شخصيته[2]؛ الاقتراح، الإله هو كينونة شخصيّة، يعني: الإله هو كينونة بشريّة، الإله إنسان. الشخصية تجريد، والذي يمتلك حقيقة فقط في الإنسان الفعلي.

{هذا يظهر بوضوح لا مصداقية وغرور التأملات الحديثة المتعلّقة بشخصية

---

(1) هنا الجملة مترجمة عن الألمانية menschliche Wünsche erhört لأننا نعتقد بوجود خلل في النص الإنكليزي. ـ مترجم.

(2) الجملة هنا مترجمة عن النصّ الألماني. ـ مترجم!

الإلـه. إذا كنت لا تخجل من إله شخصي، لا تخجل من إله مـاديّ. شخصية تجريديّة عديمة اللون، شخصية دون لحم ودم، هي ظل فارغ}.

الفكرة التي تكمن في أساس تجسدات الإله يُعَبّر عنها من ثم بشكل أفضل بالمطلق من خلال تجسّد واحد، شخصية واحدة. حيثما يظهر الإله في عدة أشخاص على التوالي، تكون هذه الشخصيات سريعة الزوال. ما هو مطلوب هو شخصية حصرية، دائمة. حيثما يكون ثمة العديد من التجسدات، يُعطى مجال لآخرين لا حصر لهم؛ المخيّلة غير مُكبَحة؛ وحتى تلك التجسدات التي تدخل بالفعل ضمن فئة الممكن والقابل للتخيّل فحسب، ضمن فئة التخيّلات أو الظهورات المجرّدة. لكن حيثما يتمّ الاعتقاد والتأمّل بشخصية واحدة على وجه الحصر، فهذا يترك انطباع قوة شخصيّة تاريخيّة في آن؛ المخيّلة مستبعدة، وحريّة تخيّل أخريات منكرة. هذه الشخصية الواحدة تلزمني بالاعتقاد بحقيقتها. إنّ سمة الشخصية الحقيقية هي التفرد على وجه التحديد ـ مبدأ لايبنتس بشأن التميّز، أي، أنّه ليس هنالك وجود يشبه آخر بشكل دقيق. التمييز، وهي أن لا وجود لواحد هو تماماً مثل آخر. النبرة، التوكيد، الذي يعبّر به عن الشخصيّة الواحدة، ينتج مثل هذا التأثير على المشاعر، الذي يقدّم نفسه آنياً كحقيقية واحدة، ويتم تحويلها من غرض للمخيّلة إلى غرض لمعرفة تاريخية.

التوق ضرورة للشعور، فالشعور يتوق لإله شخصي. لكن هذا التوق إلى شخصية الإله يكون حقيقياً، جاداً، وعميقاً فقط عندما يكون التوق لشخصية واحدة، حين يرضى بواحدة.

بتعدديّة الأشخاص تختفي حقيقة الرغبة، وتصبح الشخصية مجرّد ترف للمخيّلة. لكن ذلك الذي يعمل بقوة الضرورة، يعمل بقوة الواقع على الإنسان. ذلك الذي هو بالنسبة للشعور كينونة ضرورية، يكون بالنسبة له كينونة حقيقية آنياً. يقول التوق: يجب أن يكون هناك إله شخصي، أي، أنه لا يمكن أن يكون أنّه ليس هناك؛ الشعور المُشبَع يقول: هو يكون. يكمن ضمان وجوده بالنسبة للشعور في إحساسه بضرورة وجوده ضرورة الإشباع في قوة الرغبة. تعرف

الضرورة أنه ليس ثمة قانون خلف ذاتها؛ الضرورة تكسر الحديد. لا يعرف الشعور ضرورة أخرى غير التي له، غير ضرورة الشعور، غير التوق؛ إنه ينظر إلى ضرورة الطبيعة، ضرورة العقل، بأقصى أنواع الرعب. وهكذا فبالنسبة للشعور فإن إلهاً ذاتياً، شخصياً، متعاطفاً ضروري؛ لكنه يتطلب شخصية واحدة فقط، وهذه شخصيّة تاريخيّة، حقيقية. فقط عندما يُرضى بوحدة الشخصية يمتلك الشعور نوعاً من التركيز؛ التعددية تبدده.

لكن لأنّ حقيقة للشخصية وحدة، ولأنّ حقيقة الوحدة واقع، وهكذا فإن حقيقة الشخصية الواقعيّة هي ـ الدم. والدليل الأخير، الذي يُلفَظ بتركيز غريب من قبل صاحب الإنجيل الرابع، بأنّ شخص الإله المرئي لم يكن سراباً، ليس وهماً، بل إنسان حقيقي، هو أن الدم كان يتدفق من خاصرته على الصليب. إذا كان الإله الشخصي يمتلك تعاطفاً حقيقياً مع الشدائد، فلا بد أنه هو ذاته يعاني من الشدائد. فقط في معاناته يكمن التأكيد على حقيقته؛ فقط على هذا تعتمد تأثيريّة التجسد. معاينة الإله لا ترضي الشعور؛ فالعيون لا تعطي ضماناً كافياً. إن حقيقة التصوّر البصري تؤكّد فقط الشعور. لكن مثلما أن الشعور ذاتي، كذلك هي أيضاً موضوعيّة المحسوسيّة، الملموسيّة، المعيار الأخير للواقع[1]؛ من هنا فإن آلام المسيح الثقة الأعلى، الاستمتاع الذاتي الأعلى، العزاء الأعلى للشعور؛ لأنّه فقط في دم المسيح يُروى التعطّش لإله شخصي، أي، بشري، رقيق متعاطف.

«حيثما نعتقد أنّه من الخطأ الفاحش حين نأخذ مثل هذه العظمة (أي، الإلهيّة) من المسيح بحسب بشريّته، فإننا نحرم بذلك المسيحيين من العزاء الأعلى، الذي يمتلكونه في... الوعد بحضور رأسهم، الملك والكاهن الأعلى، الذي وعدهم أنّه ليس فقط الألوهة، التي هي بالنسبة لنا نحن الخطأة المساكين مثل

(1) الجملة هنا مترجمة عن النص الألماني الأصلي، الذي يقول: "Aber wie subjektiv das Gefühl, so ist auch objektiv die Fühlbarkeit, Antastbarkeit, Leidensfähigkeit das letzte Wahrzeichen der Wirklichkeit"؛ في حين يقول النص الإنكليزي المترجم: "But as subjectively tough, so objectively the capability of being touched, palpability، passibility, is the last criterion of reality». ـ مترجم!

نار تلتهم القصب الجاف، بل هو ـ هو الإنسان ـ الذي تحدّث إلينا، الذي أثبت كل الأحزان في الشكل البشري الذي أُسْبِغ عليه، الذي من ثمّ يستطيع أن يمتلك مشاعر رفاقية معنا كأخوة له ـ أنّه سيكون معنا في كل حاجاتنا، وفقاً للطبيعة التي يكون بها أخاً لنا ونكون جسداً من جسده».

من السطحي القول إن المسيحية ليست دين إله شخصي واحد، بل ديانة ثلاث شخصيات. هذه الشخصيات الثلاث لديها بالتأكيد وجود في العقيدة؛ لكن حتى هنا فإنّ شخصية الـروح القدس هي مجرّد قرار تعسفي، يتناقض مع التعريفات اللاشخصيّة؛ كما، على سبيل المثال، أنّ الروح القدس هو عطيّة الآب والابن. يقدّم «موكب» الروح القدس بالذات نذير شرّ لشخصيته، لكينونة شخصيّة تنتج فقط بالتكاثر، لا بانبثاق غير متناه أو spiratio. بل حتى الآب، بصفته الممثّل للفكرة الصارمة المتعلّقة بالألوهة، فإنّه كينونة شخصية، وفقاً لرأي وتأكيد، وليس وفقاً لتعريفاته. إنّه فكرة تجريدية، كينونة عقلانيّة محض. وحده المسيح هو الشخصية اللدنة. للشخصية ينتمي الشكل؛ الشكل هو حقيقة الشخصية. المسيح وحده هو الإله الشخصي؛ إنه هو الإله الحقيقي للمسيحيين، الحقيقة التي لا يمكن أن تتكرّر على نحو كثير للغاية.

[دع القارئ يفحص، بالإشارة إلى هـذا، كتابات اللاهوتيين الأرثوذكس المسيحيين ضد الهراطقة؛ على سبيل المثال، ضد Socinians. اللاهوتيون الحديثون، في واقع الأمر، يتفقون مع هؤلاء الأخيرين، كما هو معروف، في أن القول بألوهية المسيح كما قبلت بذلك الكنيسة ليس كتابيّاً؛ لكن أحداً لا ينكر أنه مبدأ مميّز للمسيحية، وحتى لو أنه لا يظهر في الكتاب المقدس في الشكل الذي يُعطى له من قبل العقيدة، فهو مع ذلك نتيجة لازمة لما هو موجود في الكتاب المقدس. كينونة هي ملء الألوهة جسدياً، الذي هو كلّي العلم (يوحنا 30:16) وقدير (يقيم الموتى، يصنع المعجزات)، الذي هو قبل كل شيء، إن في الوقت أو في الرتبة، الذي لديه حياة في ذاته (مع أنها حياة مكتسبة) مثلما أن الآب لديه حياة في ذاته، ما الذي يمكن أن تكونه مثل هذه الكينونة، إذا اتبعنا العواقب،

غير الإله. «المسيح واحد مع الآب في الإرادة»؛ لكن وحدة الإرادة تفترض وحدة الطبيعة. «المسيح هو سفير الإله، ممثله»؛ لكن الإله يمكن أن يمثّل فقط بكينونة إلهية. أنا لا أستطيع أن أختار ممثلاً لي إلا من أجد فيه الصفات المشابهة أو الصفات ذاتها التي أجدها في نفسي؛ غير ذلك فأنا أكذب على نفسي}.

فيه وحده يتركّز الدين المسيحي، جوهر الدين بشكل عام. هو وحده يلبّي التوق لإله شخصي؛ انه وحده وجود متطابق مع طبيعة الشعور؛ عليه وحده تنهمر كل مباهج المخيّلة، جميع آلام القلب؛ فيه وحده يُستنفذ الشعور والمخيلة. المسيح هو أن نمزج في واحد الشعور والمخيلة.

تتميز المسيحية عن الديانات الأخرى في هذا، أنه في الأديان الأخرى القلب والمخيّلة منقسمان، في المسيحية يتزامنان. هنا المخيّلة لا تهيم على وجهها، تترك لذاتها؛ إنها تتبع إرشادات القلب؛ إنها تصف دائرة، مركزها الشعور. المخيّلة محدّدة هنا برغبات القلب، إنّها تحقّق فقط رغبات الشعور، إنها تمتلك مرجعيّة فقط إلى الشيء الأوحد الذي يُحتاج إليه؛ باختصار، إنها تمتلك بصفة عامّة على الأقل، ميلاً عمليّاً، موحّد المركز، لا ميلاً متسكعاً، شعريّاً فحسب. معجزات المسيحية ـ ليست نتاجاً لنشاط حر، عفوي، بل ولدت في حضن التوق، شعور ضروري يضعنا على الفور على أساس الحياة المشتركة، الحقيقية؛ إنّها تعمل على الإنسان الشعوري بقوة لا تقاوم، لأنها تمتلك في صفّها ضرورة الشعور. إنّ قوة المخيّلة هنا هي في الوقت نفسه قوة القلب. ـ المخيّلة هي فقط القلب المنتصر، المظفّر. عند الشرقيين، عند الإغريق، المخيّلة، غير المكدّرة برغبات القلب، كانت تستمتع بالروعة والمجد الأرضيين؛ في المسيحية، فإنها نزلت من قصر الآلهة إلى مكان إقامة الفقر، حيث فقط تريد قواعد ـ إنها تواضع ذاتها تحت سيطرة القلب. لكن كلما ازداد تحديدها لذاتها في المدى، كلما ازدادت كثافة قوتها. لم يكن باستطاعة بَطَر الآلهة الأولمبية الحفاظ على نفسه أمام الضرورة الصارمة للقلب؛ لكن المخيّلة تكون كليّة القدرة عندما يكون لديها رباط

اتحاد مع القلب. وهذا الرباط بين حريّة المخيّلة وضرورة القلب هو المسيح. كل الأشياء تخضع للمسيح؛ إنّه رب العالم، الذي يفعل به ما يشاء؛ لكن هذه السلطة غير المحدودة على الطبيعة تخضع هي نفسها مرة أخرى لقوة القلب؛ يأمر المسيح الطبيعة الهائجة بأن تكون هادئة، لكن فقط يمكنه أن يسمع تنهدات المحتاجين.

15 ـ الفارق بين المسيحية والوثنية

المسيح هو القدرة الكليّة للذاتية، القلب المُطلق من كلّ روابط الطبيعة وقوانينها، النفس التي تستثني العالم، والمركّزة فقط على ذاتها، حقيقة كل رغبات القلب، عيد فصح القلب، صعود المخيّلة إلى السماء: المسيح من ثم هو ما يفرّق المسيحية عن الوثنية.

في المسيحية، رُكّز الإنسان فقط على نفسه، لقد فكّ رباط نفسه عن سلسلة التسلسلات في نظام الكون، جعل نفسه كينونة كليّة مكتفية ذاتياً، مطلقة، خارج وما فوق دنيوية. لأنه لم يعد يعتبر نفسه كينونة حالّة في العالم، لأنه قطع نفسه عن الاتصال معه، فقد شعر بذاته كينونة غير محدودة ـ (لأنّ الحد الوحيد للذاتويّة هو العالم، الموضوعية) ـ لم يعد لديه أدنى سبب للشك في حقيقة وصحة رغباته ومشاعره الذاتية.

الوثنيّون، على العكس من ذلك، لا يقفلون الأبواب في وجه الطبيعة من خلال الانسحاب إلى داخل أنفسهم، تحديد ذاتيتهم بتأمّل العالم. وبالقدر الكبير الذي قدّر فيه القدماء الذكاء، العقل، فقد كانوا من ثمّ ليبراليين وموضوعيين بما فيه الكفاية، من الناحية النظرية، وكذلك من الناحية العملية، من أجل السماح لذلك الذي هو متمايز عن العقل، أي، المادّة، بأن يعيش، بل يعيش إلى الأبد؛ أما المسيحيون فقد أبدوا تعصّباً نظرياً وكذلك عملياً في اعتقادهم أنهم كانوا يضمنون الخلود لحياتهم الذاتية فقط من خلال إبادة، كما هو الحال في عقيدة تدمير العالم، عكس الذاتية ـ الطبيعة. كان القدماء متحرّرين من أنفسهم، لكن

حريتهم كانت حريّة الحياديّة تجاه أنفسهم. المسيحيون كانوا متحرّرين من الطبيعة، لكن حريتهم ليست حريّة العقل، ليست حرية حقيقية، والتي تحدّد ذاتها بتأمل العالم، الطبيعة - كانت حريّة الشعور والمخيّلة، حرية المعجزة. كان القدماء مفتونين للغاية بالكون، حتى أنهم فقدوا رؤية أنفسهم، عانوا هم أنفسهم من الدمج في الكليّة؛ احتقر المسيحيّون العالم؛ ما هو المخلوق مقارنة بالخالق؟ ما هي الشمس، القمر، الأرض، مقارنة بالنفس البشرية؟

{«كم سيكون أن أفقد العالم برمّته أفضل بكثير من أن أفقد الإله الذي خلق العالم، ويمكنه خلق عوالم لا حصر لها، الذي هو أفضل من مئة ألف عالَم، من عوالِم لا حصر. لأنه أي نوع من المقارنات هي مقارنة الزمني والأبدي... نفس واحدة أفضل من العالم كله» لوثر (Th. XIX. P. 2 I)}.

العالم ينتهي، لكن الإنسان، لا، بل الإنسان الفرد، الشخصي، أبدي. حين يفصل المسيحيّون الإنسان من الجماعة كلّها عن الطبيعة، يسقط من ثمّ في تطرّف صعوبة إرضاء متعجرفة، التي وصمت المقارنة الأقصى للإنسان مع البهائم وذلك بوصفها انتهاكاً أثيماً لكرامة الإنسان؛ الوثنيون، منْ ناحية أخرى، سقطوا في التطرّف المقابل، في روح إنقاص القيمة تلك التي تلغي التمايز بين الإنسان والبهيمة، أو حتى، كما كانت الحال، على سبيل المثال، عند سيلسوس، عدو المسيحية، يحطون من قيمة الإنسان إلى ما دون البهيمة.

لكن الوثنيين كانوا ينظرون إلى الإنسان في العلاقة بالكون فحسب؛ اعتبروا الإنسان الفرد، في العلاقة مع الأناس الآخرين، كعضو من شعب. لقد ميّزوا بصرامة الفرد عن النوع، الفرد كجزء من العرق ككل، وأخضعوا الجزء للكل. البشر يزولون، لكن الجنس البشري يبقى، يقول الفيلسوف الوثني. «لماذا أنت حزين على فقدان ابنتك»؟ يكتب سولبيسوس إلى شيشرون. «لقد زالت مدن وإمبراطوريّات عظيمة، شهيرة، وأنت تتصرّف هكذا عند وفاة إنسان صغير homunculus، كينونة بشريّة صغيرة! أين هي فلسفتك»؟ كانت الفكرة حول

الإنسان كفرد بالنسبة للقدماء فكرة ثانوية، تُحرّز من خلال فكرة النوع. وعلى الرغم من اعتقادهم القوي بالعرق، القوي بامتياز الجنس البشري، القوي والرفيع بالذكاء، فهم قليلاً ما اعتقدوا بالفرد. المسيحية، على العكس من ذلك، لم تكن تحفل بالنوع، ووضعت الفرد وحده في عينها وفي قلبها. المسيحية ـ ليست، بالتأكيد، مسيحية زمننا الحالي، التي دمجت ضمن ذاتها الثقافة الوثنيّة، ولم تحتفظ إلا باسم المسيحية وبعض مواقفها العامّة ـ هي النقيض المباشر للوثنية، وفقط حين يُنظر إليها على هذا النحو يتمّ فهمها حقّاً، ولا تُزيّف بتفسير تأمّلي اعتباطي؛ إنها صحيحة بقدر ما يكون نقيضها مـزوّراً، ومـزوّرة بقدر ما يكون نقيضها صحيحاً. لقد ضحى القدامى بالفرد لأجل النوع؛ وضحّى المسيحيّون بالنوع لأجل الفرد. أو، لقد تصوّرت الوثنيّة الفرد فقط كجزء متمايز عن مجمل النوع؛ المسيحية، على العكس من ذلك، تصوّرت الفرد فقط على أنّه متحد بشكل آني، ودون تمايز مع النوع.

بالنسبة إلى المسيحية كان الفرد الغرض من عناية[1] آنيّة، أي، غرض آني للكينونة الإلهيّة[2]. لقد آمن الوثنيّون بعناية للفرد فقط من خلال علاقته بالعرق، من خلال القانون، من خلال نظام العالم، وهكذا فقط بعناية توسطيّة، طبيعية، وغير إعجازيّة. {الحقيقة أنّ الفلاسفة الوثنيين أيضاً، مثل أفلاطون، سقراط، المشائين (انظر على سبيل المثال: J. Lipsius, Physiol. Stoic. 1. i. diss. xi. J.)، اعتقدوا أن العناية الإلهية امتدت ليس فقط إلى العام، بل أيضاً إلى الخاص ـ الفرد. لكنهم ماثلوا بين العناية والطبيعة، القانون، الضرورة. المشاؤون، الذين كانوا منظّري الوثنية الأرثوذكسيين، اعتقدوا حقّاً بالمعجزات التي تحدثها العناية (Cie. de Nat. Deor. 1. ii. and Do Divinat. 1. I)؛ لكن معجزاتهم لم يكن لديها فحوى ما فوق طبيعيّة مثل تلك التي كانت لمعجزات المسيحية، على الرغم من أنها توسّلت أيضاً إلى مسلّمة ما فوق

(1) المقصود هنا العناية الإلهيّة. ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

طبيعيّة:» «.Nihil eat quod Dens efficere non possit} «ليس ثمة شيء والذي هو غير قادر على العطاء»}[1] لكنّ المسيحيين تركوا العملية الوسيطة، ووضعوا أنفسهم في اتصال فوري مع كينونة كونيّة، بصيرة، جامعة مانعة؛ أي، لقد ماثلوا الفرد آنياً بالكينونة الكونيّة.

لكن فكرة الإله تتزامن مع فكرة الإنسانية. كل الصفات الإلهية، كلّ الصفات التي تجعل الإله إلهاً، هي صفات النوع ـ الصفات التي هي في الفرد محدودة، لكن حدودها ملغاة في جوهر النوع، وحتى في وجودها، بقدر ما يمتلك وجوده الكامل فقط في كل الناس مجتمعين. معرفتي، إرادتي، محدودة؛ لكن حدّي ليس حدّ إنسان آخر، ناهيك عن الجنس البشري؛ ما هو صعب بالنسبة لي سهل للآخر؛ ما هو مستحيل، غير قابل للتصوّر، بالنسبة لأحد العصور، هو بالنسبة للعصر[2] التالي قابل للتصوّر وممكن. حياتي مرتبطة بزمن محدود، وليست كذلك حياة البشرية. لا يتكوّن تاريخ البشرية من أي شيء غير الغزو المستمر والتدريجي للحدود، التي في زمن معيّن يُشتبه بأنها الحدود الإنسانية، ومن ثمّ الحدود المطلقة التي لا يمكن تخطيها. لكن المستقبل يميط اللثام دائماً عن الحقيقة القائلة إنّ الحدود المزعومة للنوع ليست سوى حدود الأفراد. والبراهين الأهم على هذا تُقدّم من قبل تاريخ الفلسفة والعلوم الطبيعية. وسيكون من المفيد والمثير للاهتمام للغاية كتابة تاريخ العلوم كلّه من وجهة النظر هذه، من أجل أن يظهرها بكل غرورها الفكرة المفترضة عن الفرد أنّ بإمكانه وضع حدود لعرقه. وهكذا فإن النوع غير محدّد؛ الفرد وحده محدّد.

لكن الشعور بالحدّ مؤلم، ومن هنا يحرّر الفرد نفسه منه عبر التأمل بالكينونة الكاملة؛ في هذا التأمل يمتلك بخلاف ذلك ما هو مرغوب بالنسبة له.

---

(1) الجملة اللاتينية الواردة في الترجمة الإنكليزية، التي لم نجدها في النص الأصلي الألماني، ليست دقيقة، في اعتقادنا؛ والجملة برأينا هي، Nihil est quod Dans efficere non possit؛ التي تعني ما أوردناه آنفاً. ـ مترجم.

(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

عند المسيحيين الإله ليس غير وحدة فورية للنوع والفرديّة، للكينونة الكونيّة والكينونة الفرديّة. الإله هو الفكرة عن النوع كفرد ـ فكرة أو جوهر النوع، الذي بوصفه نوعاً، بوصفه كينونة كونيّة، بوصفه مجمل كل الكمالات، كلّ الصفات أو الحقائق، المتحرّر من كل القيود التي توجد في وعي الفرد وشعوره، يكون في الوقت نفسه مرة أخرى كينونة فرديّة، شخصيّة. Ipse suum esse est {«كان كينونته الخاصّة»}. الجوهر والوجود متطابقان في الإله؛ والذي لا يعني شيئاً غير أنّه هذه الفكرة، جوهر النوع، المتَصوّر آنياً كوجود، فرد. الفكرة الأعلى في منظور الدين: الإله لا يحب، هو نفسه الحب؛ هو لا يعيش، هو الحياة؛ هو ليس عادلاً، هو العدل نفسه؛ ليس الشخص، بل الشخصية ذاتها، النوع، الفكرة، وعلى نحو آني وجود ملموس. بسبب هذه الوحدة الآنية للنوع مع الفردية، هذا التركيز لكلّ ما هو كوني وحقيقي في كينونة شخصيّة واحدة، يكون الإله غرضاً مؤثّراً بعمق، مفتناً للمخيلة؛ في حين أن فكرة البشرية لها سلطة ضئيلة على المشاعر، لأن البشرية ما هي إلا فكرة مجردة؛ والحقيقة التي تقدّم نفسها لنا على أنها متمايزة عن هذه الفكرة المجرّدة هي عدد كبير من الأفراد المنفصلين، المحدودين. في الإله، على العكس من ذلك، الشعور، يمتلك إرضاء آنيّاً، لأنه هنا الكلّ مُكتَنَف في واحد، أي، لأنه هنا يكون للنوع وجود آني ـ يكون فرديّة. الإله حب، عدل، حيث أنه هو ذاته مسند إليه؛ إنّه الكينونة الكونيّة الكاملة بوصفها كينونة واحدة، الامتداد اللانهائي للنوع بوصفه وحدة تشمل الجميع. لكن الإله هو فقط حدس الإنسان بطبيعته الخاصة؛ من هنا فالمسيحيّون متمايزون عن الوثنيين في هذا، أنّهم يماثلون آنيّاً الفرد مع النوع ـ أنّ عندهم يمتلك الفرد أهميّة النوع، يُعتقد أنّ الفرد بذاته هو الممثّل الكامل للنوع ـ أنّهم يؤلّهون الفرد البشري، يجعلون منه الكينونة المطلقة.

سمة تمايز على نحو خاص بين المسيحية والوثنية بشأن علاقة الفرد بالذكاء، الفهم، العقل nous. المسيحيون أضفوا السمة الفرديّة على الفهم، الوثنيون جعلوه جوهراً كونياً. بالنسبة للوثنيين، فالفهم، الذكاء، كان جوهر الإنسان؛

بالنسبة للمسيحيين، فهو لم يكن سوى جزء من أنفسهم. بالنسبة للوثنيين هنالك من ثم الذكاء، النوع، بالنسبة للمسيحيين، الفرد أبدي، أي، إلهي. من هنا يعقب الفارق الآخر بين الفلسفة الوثنيّة والفلسفة المسيحيّة.

أكثر تعبير لا لبس فيه، الرمز المميز لهذا التطابق الآني بين النوع والفرديّة في المسيحية هو المسيح، الإله الحقيقي للمسيحيين. المسيح هو أمثولة البشرية تصبح موجودة، خلاصة كلّ الكمالات الأخلاقيّة والإلهية حتى استبعاد كل ما هو سلبي؛ إنسان نقي، سماوي، بلا خطيئة، الإنسان النموذجي، الآدم قدمون Adam Kadmon؛ لا يُعتبر كليّة للنوع، للبشرية، بل آنياً كفرد واحد، كشخص واحد. المسيح، أي، المسيح المسيحي، الديني، هو من ثمّ ليس النقطة المركزية من التاريخ، بل النهائية. المسيحيّون توقعوا نهاية العالم، نهاية التاريخ. في الكتاب المقدّس، المسيح نفسه، رغم كلّ أكاذيب ومغالطات تفاسيرنا، يتنبأ بشكل واضح بالنهاية السريعة للعالم. يقوم التاريخ فقطِ على تمييز الفرد عن العرق. حيثما يتوقف هذا التمييز يتوقف التاريخ؛ تخمد روح التاريخ بالذات. لا يبقى للإنسان سوى التأمل بهذه الأمثولة المُدركة وحيازتها، وروح التبشير التي تسعى إلى توسيع انتشار اعتقاد ثابت ـ الوعظ بأنّ الإله قد ظهر، وأنّ نهاية العالم في متناول اليد.

وكون هذا التطابق الآني بين النوع والفرد يتخطى حدود العقل والطبيعة، فقد أعقب بالطبع أنّ هذا الفرد الكوني، المثالي كان قد أُعلِن أنّه كينونة متعاليّة، ما فوق طبيعية، سماويّة. لذلك من العناد أن نحاول أن نستنتج من العقل تطابقاً آنياً للنوع والفرد، لأنها وحدها المخيّلة التي تؤدّي إلى هذا التطابق، المخيلة التي لا شيء مستحيل بالنسبة لها، والتي هي أيضاً خالقة المعجزات؛ لأنّ أعظم المعجزات هي الكينونة التي هي، في حين أنّها فرديّة، فهي في الوقت نفسه المثل الأعلى، النوع، الإنسانية في ملء كمالها ولا محدوديتها، أي، الألوهة. من هنا فإنه من العناد أيضاً الالتزام بالمسيح الكتابي أو العقائدي، والدفع مع ذلك بالمعجزات جانباً. إذا كان سيتمّ الاحتفاظ بالمبدأ، لماذا إنكار عواقبه الضروريّة؟

يبدو الغياب التام لفكرة النوع في المسيحية ملحوظاً بشكل خاص في مذهبها المميز المتعلّق باللاإثمية الكونيّة للبشر. لأنه هنالك في أساس هذا المذهب يكمن الطلب بأنّه يجب أن لا يكون الفرد فرداً، طلب مؤسّس من جديد على الافتراض بأنّ الفرد بنفسه هو - كينونة كاملة، تكون بحد ذاتها الحضور أو الوجود الكافي للنوع.

{الحقيقة أنّه بمعنى ما الفرد هو المطلق - وفق علم مصطلحات لايبنتس، مرآة الكون، اللامتناهي. ولكن بقدر ما يكون هنالك العديد من الأفراد، فإنّ كلاً منهم يكون مجرّد مرآة فردية، وعلى هذا النحو، مرآة محدودة للامحدوديّة. والحقيقة أيضاً مقابل الفكرة المجرّدة حول إنسان بلا خطيئة، فإنّ كل فرد معتبراً في ذاته يكون كاملاً، وفقط من خلال المقارنة غير كامل، لأن كل واحد يكون ما يمكنه وحده أن يكون.}

هنا يكون عوز بالكامل للتصوّر الموضوعي، الوعي، أنّ الأنت تنتمي إلى كمال الأنا، أنّه مطلوب من الناس تشكيل إنسانيّة، أنّه فقط بأخذ الناس مجتمعين يكونون ما على الإنسان أن يكون وما يمكن له أن يكون. كل الناس خطاة. مسلّم به؛ لكنهم ليسوا جميعاً خطاة بالطريقة نفسها؛ على العكس من ذلك، هناك فارق كبير وجوهري بينهم. يميل أحد الناس إلى الباطل، غيره لا؛ إنّه يفضل التخلّي عن حياته على أن يكسر كلمته أو يكذب؛ الثالث لديه ميل إلى السُكر؛ الرابع للفجور؛ في حين أنّ الخامس، سواء بفضل الطبيعة، أو من طاقة شخصيته، لا يظهر أيّاً من هذه الرذائل. وهكذا، في العنصرين الفكريين الأخلاقي وكذلك المادي، يعوّض البشر أحدهما الآخر، وهكذا بحيث أنه إن أخذوا ككل، فهم يكونون كما يجب أن يكونوا، يقدّمون الإنسان الكامل.

وهكذا يتحسّن الجِماع ويترقّى؛ وعلى نحو لا إرادي ودونما تمويه، يكون الإنسان مختلفاً في الجِماع عمّا يكونه حين يكون وحيداً. الحبّ على نحو خاص يصنع المعجزات، حبّ الجنسين أكثر من أي شيء آخر. الرجل والمرأة يكمّل أحدهما الآخر، ومن ثم فباتحادهما يقدّمان للمرّة الأولى النوع، الإنسان الكامل.

{عند الهندوس، (شريعة منو) وحده يكون «رجلاً كاملاً الذي يتكون من ثلاثة أشخاص موحدين، زوجته، هو نفسه، وابنه. لأنّ الرجل وزوجته، والأب والابن، هم واحد». أمّا آدم العهد القديم فهو غير مكتمل أيضاً دون المرأة؛ إنّه يشعر بحاجته لها. لكن آدم العهد الجديد، آدم المسيحي، السماوي، آدم المُشكّل بهدف تدمير هذا العالم، لا يوجد لديه أية دوافع أو وظائف جنسية}.

دون النوع، الحب لا يمكن تصوره. الحب ليس غير الوعي الذاتي بالنوع كما تطوّر ضمن اختلاف الجنس. في الحب، حقيقة النوع، التي هي من منظور آخر مجرّد شيء للعقل، غرض لتفكير مجرّد، تصبح مادّة للشعور، حقيقة الشعور؛ لأنّه في الحب، يعلن الإنسان أن نفسه غير راضية في فرديتها التي تؤخذ في ذاتها، يفترض وجود آخر كحاجة للقلب؛ يعتبر الآخر جزءاً من كينونته الخاصّة؛ إنّه يعلن أنّ الحياة التي يمتلكها من خلال الحب هي الحياة البشرية الحقيقية، التي تتطابق مع فكرة الإنسان، أي، النوع. الفرد مُعاب، غير كامل، ضعيف، مسكين؛ لكن الحب قوي، كامل، قانع، خال من الرغبات، مكتف ذاتياً، لانهائي؛ لأنّ فيه يكون الوعي الذاتي بالفرديّة الوعي الذاتي السرّاني بكمال العرق. لكن هذه النتيجة للحب تُقدّمها الصداقة أيضاً، على الأقل حيثما تكون مكثّفة، حيثما تكون ديانة كما كان الأمر مع القدماء. الأصدقاء يعوّض واحدهم الآخر؛ الصداقة هي وسيلة للفضيلة، بل أكثر من ذلك: إنها نفسها هي الفضيلة، القائمة مع ذلك على المشاركة. الصداقة لا يمكن أن توجد إلا بين الفضلاء، كما قال القدماء. لكنها لا يمكن أن تقوم على أساس من تشابه كامل؛ على العكس من ذلك، إنّها تتطلّب التنوع، لأن الصداقة تقوم على الرغبة في الاكتمال الذاتي. يحصل صديق من خلال الآخر على ما لا يمتلكه هو نفسه. ففضائل أحدهما تكفير عن إخفاقات الآخر.

الصديق يبرّر الصديق أمام الإله. ومهما يمكن للإنسان أن يكون خاطئاً، فإنّه دليل على أنّ هنالك بذرة خير فيه حين يكون لديه أناس جديرون بأن يكونوا أصدقاءه. حين لا أستطيع أنا ذاتي أن أكون كاملاً، فأنا مع ذلك على الأقل أحب

الفضيلة، الكمال في الآخرين. وحين أُدعا من ثم إلى المحاسبة على أي خطايا، ضعف، أخطاء، فإنّي أوسط كمحامين، كوسطاء، فضائل صديقي. كم هو بربري، كم هو غير معقول أن أُدان على خطايا ارتكبتها أنا بلا شك، لكن التي أدنت فيها نفسي في حب أصدقائي، الذين يكونون خالين من هذه الخطايا!

لكن حين تكون الصداقة والحب، اللذان هما ذاتهما مجرّد إنجازين ذاتيين للنوع، يصنعان من كينونات ناقصة منفردة كليّة كاملة نسبيّاً على الأقل، فكم بالحريّ أن تتلاشى أكثر خطايا وإخفاقات الأفراد في النوع نفسه، التي تمتلك وجودها الكافي فقط في المجموع الكلّي للجنس البشري، وهو من ثم غرض للعقل فحسب! من هنا فإنّ النَدبَ على الخطيئة موجود فقط حيثما يعتبر الفرد الإنسانيّ نفسه في فردانيته على أنه كينونة تامّة، كاملة لا تحتاج للآخرين من أجل تحقيق النوع، الإنسان التام. حيثما بدلاً عن وعي النوع يتم استبداله بوعي ذاتي حصري للفرد؛ حيثما لا يقرّ الفرد بذاته كجزء من البشر، بل يطابق ذاته مع النوع، ولهذا السبب يجعل خطاياه، حدوده وضعفه، خطايا، حدود، وضعف البشرية بشكل عام. مع ذلك فالإنسان لا يستطيع أن يفقد وعيه بالنوع، لأنّ وعيه الذاتي متحد أساساً بوعيه للآخر لا لنفسه. من ثم فحيثما لا يكون النوع غرضاً له كنوع، سيكون غرضاً له كإله. إنّه يزوّد غياب فكرة النوع بفكرة الإله، بوصفه الكينونة، التي هي حرّة من الحدود والرغبات التي تقمع الفرد، وبرأيه (كونه يماثل بين النوع والفرد)، النوع نفسه. لكن هذه الكينونة الكاملة، الحرّة من حدود الفرد، ليست غير النوع، الذي يكشف عن لا نهائيّة طبيعته في هذا، الذي يتحقق في لا محدوديّة أعداد وتنوع للأفراد. إذا كان جميع الناس متشابهين بالمطلق، لن يكون عندئذ بالتأكيد أي تمييز بين العرق والفرد. لكن في تلك الحالة فإنّ وجود العديد من الناس كان سيبدو فَضلة صرفة؛ إنسان مفرد كان سيحقق أغراض النوع.

في ذلك {الإنسان}[1] التي استمتع بسعادة الوجود الكل كان سيمتلك بديله الكامل.

(1) كلمة "الإنسان" مضافة من قبلنا. ـ مترجم!

مما لا شك فيه أنّ جوهر الإنسان واحد، لكن هذا الجوهر لانهائي؛ من ثمّ فإنّ وجوده تشكيلة لا متناهية، معوّضة تبادلياً، وهو ما يكشف عن ثروات هذا الجوهر. الوحدة في الجوهر هي التعدديّة في الوجود. بيني وبين الكينونة الإنسانيّة الأخرى ـ وهذا الآخر هو ممثل النوع، على الرغم من أنّه واحد فقط، لأنه يسدّ لي عوز وجود آخرين كثر، له عندي أهميّة شاملة، هو نائب عن البشرية، التي باسمها يتحدث لي، فرد معزول، وهكذا بحيث أنّه عندما أتحد فقط مع واحد، أمتلك حياة تشاركيّة، إنسانيّة؛ بيني وبين الكينونة البشريّة الأخرى هنالك تمايز نوعي، ضروري. والآخر هو الأنت الخاصة بي ـ العلاقة كونها تبادليّة ـ الأنا الآخر الخاص بي، إنسان موضوع بالنسبة لي، الكشف عن طبيعتي الخاصّة، العين التي ترى ذاتها. في الآخر أمتلك للمرة الأولى الوعي بالبشريّة؛ من خلاله أتعلّم للمرّة الأولى، أشعر للمرّة الأولى: في حبي له يتضح لي للمرّة الأولى أنّه ينتمي لي وأنا له، أنه نحن الاثنين لا يستطيع واحدنا أن يكون دون الآخر، أنّه وحدها الجماعة تشكّل الإنسانية. لكن من الناحية الأخلاقية، أيضاً، هناك تمايز نوعي، حاسم بين الأنا والأنت. زميلي هو ضميري الموضوعي؛ إنه يجعل نقائصي سبّة لي؛ وحتى عندما لا يذكرها على نحو صريح، يكون شعوري المشخصن بالعار. إنّ الوعي بالقانون الأخلاقي، الحق، اللياقة، الحقيقة نفسها، متحد دون انفصام مع وعيي لآخر غير نفسي. ذلك الذي يتفق معي فيه الآخر يكون حقيقياً ـ الاتفاق هو المعيار الأول للحقيقة؛ لكن فقط لأن النوع هو المقياس النهائي للحقيقة. وذلك الذي أفكّر فيه فقط بحسب معيار فردانيتي ليس ملزماً للآخر؛ يمكن تصوره بطريقة أخرى؛ إنّه رأي عرضي، شخصي فحسب. لكن ذلك الذي أفكّر به وفقاً لمعيار النوع، فأنا أفكّر كما يمكن لإنسان أن يفكّر فقط، ومن ثمّ كما يجب على كلّ فرد أن يفكّر إذا هو يفكّر بشكل عادي، وفقاً لقانون، ومن ثم بشكل حقيقي. ذلك حقيقي الذي يتفق مع طبيعة النوع، ذلك مزيّف الذي يتناقض معها. ليس ثمّة قاعدة أخرى للحقيقة. لكن رفيقي بالنسبة لي هو ممثّل النوع، البديل عن البقية، لا، بل إنّ حكمه قد يكون بالنسبة لي أكثر مرجعيّة من

حكم أعداد لا حصر لها. دع المتعصب يصنع تلاميذاً بعدد الرمل على شاطئ البحر؛ الرمل يظلّ رملاً؛ رملي لؤلؤ - صديق حكيم. موافقة الآخرين هي معياري لعاديّة أفكاري، شموليتها، حقيقتها. لا أستطيع هكذا تجريد نفسي عن نفسي لأحاكم نفسي بحرية وعدم تحيّز كاملين؛ لكن للآخر حكم نزيه؛ من خلاله أصحّح، أكمل، أوسع حكمي الخاص، ذوقي الخاص، معرفتي الخاصّة. باختصار، هناك فارق حاسم، نوعي بين الناس. لكن المسيحية تخمد هذا التمايز النوعي؛ إنّها تضع الختم ذاته على كل الناس على حد سواء، وتعتبرهم فرداً واحداً الفرد ذاته، لأنها لا تعرف التمييز بين النوع والفرد: إنها تمتلك خلاصاً واحداً الخلاص ذاته لجميع الناس، إنّها ترى خطيئة أصلية واحدة الخطيئة ذاتها في الجميع.

لأن المسيحية من ثم، من ذاتية مبالغ فيها، لا تعرف شيئاً عن النوع، الذي فيه وحده يكمن الخلاص، التبرير، المصالحة والشفاء من الخطايا والعيوب في الفرد، كانت بحاجة إلى مساعدة ما فوق طبيعيّة ومميزة، لا، بل شخصيّة، ذاتية من أجل التغلب على الخطيئة. إذا كنت وحدي أنا النوع، إذاً لا يوجد أناس آخرون، أي، مختلفون نوعياً، أو، الذي هو الشيء ذاته، إن لم يكن ثمة تمايز بيني وبين الآخرين، إذا كنّا نحن جميعاً متشابهين تماماً، إذا لم تأخذ ذنوبي الصبغة الحياديّة من خلال الصفات المناقضة للناس الآخرين: عندئذ يكون ذنبي وصمة عار تصرخ بالتأكيد حتى السماء؛ رعب مقزّز والذي لا يمكن التخلّص منه إلا بوسيلة ما فوق عاديّة، ما فوق طبيعيّة، عجائبيّة. مع ذلك، لحسن الحظ، هنالك مصالحة طبيعيّة. رفيقي بذاته per se هو الوسيط بيني وبين الفكرة المقدّسة عن النوع. Homo homini - Deus est {«الإنسان إله للإنسان»}. إثمي يُجعل ليتقلّص ضمن حدوده يُدفع باتجاه عدميته، عبر حقيقة أنه إثمي فقط، وليس إثم رفاقي.

16 ـ الأهميّة المسيحية للعزوبة والرهبنة الطوعيتين

فكرة الإنسان كنوع، ومعها أهمية حياة النوع، البشريّة ككل، اختفت مع سيطرة المسيحية. هنا لدينا تأكيد جديد على الموقف المُقَدَّم، بأنّ المسيحية لا تتضمّن داخلها مبدأ الثقافة. حيثما يطابق الإنسان آنياً النوع مع الفرد، ويطرح أن هذه المطابقة كينونته العليا، كإله، حيثما تكون البشريّة من ثمّ غرضاً له فقط كفكرة ألوهة، تتلاشى هناك ضرورة الثقافة؛ يمتلك الإنسان الكلّ في نفسه، الكلّ في إلهه، ونتيجة لذلك ليس به حاجة لأن يكمل احتياجاته بأخرى على أساس أنّها ممثلات للنوع، أو عبر التأمّل بالعالم عموماً؛ وهذه الحاجة هي وحدها ربيع الثقافة. الإنسان الفردي يبلغ هدفه بنفسه وحدها؛ يبلغه في الإله ـ الإله هو نفسه الهدف المتحقّق، هو أعلى هدف يتحقق للبشرية؛ لكن الإله حاضر لكلّ فرد على حدة. الإله وحده هو الحاجة للمسيحي. الآخرون، الجنس البشري، العالم، ليس ضرورياً بالنسبة له؛ إنّه ليس بحاجة الداخليّة للآخرين. الإله يملأ بالنسبة لي مكان النوع، زملائي البشر. نعم، حين أبتعد عن العالم، حين أكون في عزلة، أشعر أولاً بحاجتي إلى الإله بالفعل، أمتلك أولاً الشعور الحي بوجوده، أشعر أولاً ما هو الإله، وما كان يجب أن يكون بالنسبة لي. الحقيقة أنّ الإنسان المتديّن يحتاج أيضاً للرفاقيّة، للتهذيب العام. لكن هذه الحاجة للآخرين هي دائماً في ذاتها شيءٌ ثانويّ للغاية. خلاص النفس هو الفكرة الأساسية، والنقطة الرئيسة في المسيحية؛ وهذا الخلاص يكمن فقط في الإله، فقط في تركيز الذهن عليه. الفعاليّة حيال الآخرين مطلوبة، هي شرط للخلاص؛ لكن أساس الخلاص هو الإله، المرجعيّة الآنيّة في كل شيء لله. وحتى الفعالية حيال الآخرين لها

فقط فحوى دينية، لديها فقط مرجعية لله، بوصفه دافعها وغايتها، هي أساساً فعالية لأجل الإله فقط - لتمجيد اسمه، نشر تسبيحه في الخارج. لكن الإله هو الذاتية المطلقة - الذاتية المنفصلة عن العالم، فوق العالم، المتحررة من المادة، المقطوعة عن حياة النوع، ومن ثم عن التمايز على أساس الجنس. الانفصال عن العالم، عن المادّة، عن حياة النوع، هو من ثم الهدف الأساسي للمسيحية. وقد امتلك هذا الهدف تحقيقه المرئي، العملي في الحياة الرهبانيّة Mönchsleben.

{«الحياة لأجل الإله ليست هذه الحياة الطبيعية، التي تخضع للبلى... أما كان ينبغي علينا ألا نتحرّق إذاً خلف الأمور المستقبليّة، وأن ننفر من كل هذه الأمور الزائلة؟ لذلك يجب أن نجد عزاءً في احتقارٍ من كلّ القلب لهذه الحياة وهذا العالم، وأن نتحرّق من قلوبنا ونرغب بالشرف والمجد المستقبليين للحياة الأبدية». - لوثر (Th. i. s. 466، 467).}.

إنّه لوهم ذاتي أن نحاول اشتقاق الحياة الرهبانيّة من الشرق. على الأقل، إن كان لهذا الاشتقاق أن يُقبَل، على الذين يؤكدونه أن يكونوا منسجمين بما يكفي لأن يشتقوّا الميل المناقض[1] في المسيحية، ليس من المسيحية، بل من روح الأمم الغربية، من طبيعة الغرب[2] بشكل عام. لكن كيف يمكننا، في هذه الحالة، أن نفسّر الحماس للرهبانيّة في الغرب؟ لا بدّ أن الحياة الرهبانيّة بالمقابل أن تكون مستمدّة مباشرة من المسيحية نفسها: كانت نتيجة لازمة للإيمان بالسماء الذي وعدت به المسيحيّة الجنس البشري. حيثما تكون الحياة السماوية حقيقة، تكون الحياة الدنيوية كذبة؛ حيثما تكون المخيّلة كلّ شيء، تكون الحقيقة لا شيء. بالنسبة لمن يؤمن بحياة سماويّة أبدية، تفقد الحياة الحاضرة قيمتها - أو بالأحرى، لقد فقدت قيمتها بالفعل: الاعتقاد بحياة سماوية هو اعتقاد بتفاهة

---

(1) في النص الألماني، الميل المناقض للحياة الرهبانية. - مترجم!

(2) خطأ فادح في الترجمة الإنكليزيّة؛ ففي النص الأصلي الألماني، يقال: der Natur des Okzidents {«طبيعة الغرب»}؛ في حين تقول الترجمة الإنكليزية: the accidental nature {«الطبيعة العَرَضيّة»}؛ والصحيح هو the occidental nature {«الطبيعة الغربيّة»}. - مترجم!

هذه الحياة وعدميتها. لا يمكنني أن أمثّل لنفسي مستقبل الحياة دون أن أتوق إليها، دون أن ألقي بنظرة شفقة أو احتقار على هذه الحياة الدنيوية التي يرثى لها، والحياة السماوية لا يمكن أن تكون غرضاً، قانوناً للإيمان، دون أن تكون، في الوقت نفسه، قانون أخلاق: يجب أن تحدّد أفعالي، على الأقل حين على حياتي أن تكون متناسبة مع إيماني: لا يجب عليّ أن أتشبّث بالأمور العابرة لهذه الأرض؛ لا يجب علي؛ لكن علي أيضاً أن لا أتمنى؛ لأنه ما قيمة كل الأشياء في الحياة الدنيا مقارنة بمجد الحياة السماويّة؟

الحقيقة أنّ نوعية تلك الحياة تعتمد على النوعية، الظرف الأخلاقي لهذا؛ لكن الأخلاق في ذاتها محدّدة بالإيمان بالحياة الأبدية. إنّ الأخلاق المتناسبة مع الحياة ما فوق الأرضيّة هي ببساطة الانفصال عن العالم، نفي هذه الحياة؛ والتصديق العملي على هذا الانفصال الروحي هو الحياة الرهبانية. كل شيء يجب أن يأخذ في نهاية المطاف شكلاً خارجيّاً، يجب أن يقدّم نفسه للحواس. إنّ نزعة داخليّة يجب أن تصبح ممارسة خارجيّة. حياة الدير، الحياة النسكية بشكل عام، هي الحياة السماوية كما هي مُدرَكَة وكما يمكن إدراكها هنا في هذه الدنيا. حين تنتمي نفسي إلى السماء، هل عليّ، لا، بل هل يمكنني أن أنتمي إلى الأرض بجسدي؟ النفس تحيي الجسد. لكن حين تكون النفس في السماء، يكون الجسد مهجوراً، ميتاً، ومن ثم يتمّ القضاء على الوسيط، جهاز الاتصال بين العالم والنفس. الموت، انفصال النفس عن الجسد، أقلّه عن هذا الجسد الحقير، الماديّ، الخاطئ، هو المدخل إلى السماء. لكن إذا كان الموت هو حالة النعيم والكمال الأخلاقي، فمن الضروري إذاً أن تكون إماتة النفس أحد قوانين الأخلاق. الموت الأخلاقي هو الارتقاب الضروري للموت الطبيعي؛ أقول ضرورياً، لأنه سيكون من أقصى الفسق إلى أن تنسب الحصول على السماء إلى الموت الجسدي، الذي هو ليس فعلاً أخلاقياً، بل موت طبيعي مشترك بين الإنسان والبهيمة. لذلك يجب أن يتم التعالي بالموت إلى فعل أخلاقي، عفوي. «أموت كل يوم»، يقول الرسول، وهذا القول المأثور جعل منه القديس أنطونيوس، مؤسس الحياة الرهبانيّة، موضوع حياته.

لكن المسيحية، كما يُزعم، طالبت فقط بحرية روحية. حقيقي؛ لكن ما هي تلك الحريّة الروحية التي لا تنتقل إلى فعل، الذي لا يشهد لذاته في الممارسة؟ أو هل تعتقد أن الأمر يعتمد فقط على نفسك، على مشيئتك، على نيتك، فيما إذا ستتحرّر من أي شيء؟ إذا كان الأمر كذلك، أنت مخطئ إلى حدّ كبير، فأنت لم تختبر قط ما الذي يحرّر بالفعل. طالما أنت موجود في موقع، مهنة، علاقة، طالما ستكون محدّداً بذلك على نحو لا إرادي[1]. مشيئتك، تصميمك، يحرّرك فقط من القيود والانطباعات الواعية، ليس من تلك اللاوعية التي تكمن في طبيعة الحالة. من ثم، فنحن لا نشعر بالألفة، نحن تحت القيد، طالما أننا لم ننفصل محلياً، جسدياً عن ذلك الذي انكسرنا عنه داخلياً. الحريّة الخارجية هي وحدها الحقيقة الكاملة للحرّية الروحية. فالإنسان الذي فقد حقاً الاهتمام الروحي بالكنوز الدنيوية يرمي بها حالاً من النافذة، بحيث يمكن لقلبه أن يكون في الحريّة بدقّة وإحكام. ما لم أعد أمتلكه عبر الميل يشكّل عبئاً عليّ؛ وهكذا أبعدوه عنّي! ما تركه الإحساس يمضي، هو ما لم تعد اليد تقبض عليه. وحده الإحساس يعطي قوة للقبض على شيء؛ وحده الإحساس يجعل التملّك مقدّساً. إن من يمتلك زوجة كما لو أنها لم تكن ملكه، سيكون من الأفضل له أن لا يمتلك زوجة على الإطلاق. أن تمتلك كما لو أنك لم تمتلك، يعني أن تمتلك دون وضعية أن تكون قد امتلكت، هو في الحقيقة أنك لا تمتلك. ومن ثم فإنّ من يقول إن عليك أن تمتلك شيئاً كما لو أنّك لم تمتلكه، فهو فقط يقول بطريقة حاذقة، حذرة، خفيّة، إنه على المرء أن لا يمتلكه على الإطلاق. ما يمكنني أن أستبعده من قلبي لم يعد ملكي ـ أنه حرّ كالهواء. أخذ القديس أنطونيوس القرار بالتخلي عن العالم عندما سمع ذات مرة القول « إنْ أَرَدْتَ

---

(1) نعتقد أن هنالك خطأ في الترجمة الإنكليزية؛ تقول الجملة في النص إياه: So lone, as thou art in a given rank, profession, or relation, so long art thou, willingly or not, determined by it ؛ أما الأصل الألماني، فيقول: Solange du in einem Stande, einem Fache, einem Verhältnis bist, so lange wirst du von ihm unwillkürlich bestimmt . والخطأ، بالطبع، واضح. ـ لذلك اخترنا أن نترجم هذه الجملة عن الأصل الألماني. ـ مترجم!

أَنْ تَكُونَ كَامِلاً فَاذْهَبْ وَبِعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي[1]». أعطى القديس أنطونيوس التفسير الحقيقي الوحيد لهذا النص. فمضى، وباع ممتلكاته، وقدم الحصيلة للفقراء. بهكذا فعل فقط، يثبت حريّته الروحية من كنوز هذا العالم.

هكذا حريّة، هكذا حقيقة، تتعارض بالتأكيد مع مسيحية زمننا الحالي، التي تنص على أنّ الربّ لا يطلب سوى الحريّة الروحية، أي، الحريّة التي لا تتطلب تضحية، لا تتطلّب طاقة؛ حريّة وهميّة، مخادعة ذاتياً ـ حريّة الخيرات الدنيوية، التي تتكوّن من حيازتها والتمتع بها! لأنه من المؤكد أنّ الرب قال، «نيري سهل». كم ستكون المسيحيّة صعبة، كم ستكون غير معقولة إذا انتزعت من الإنسان نبذ الثروات الأرضية! إذن من المؤكّد أنّ المسيحية لن تكون مناسبة لهذا العالم. لكن هيهات منها ذلك، المسيحية هي الأعلى عمليّاً ودنيويّاً[2]؛ إنها تترك تحرير المرء لذاته من ثروة هذا العالم وملذّاته حتى لحظة الموت الطبيعي (إماتة النفس الرهبانيّة هي انتحار غير مسيحي)؛ وتخصّص لنشاطنا العفوي حيازة الممتلكات الدنيويّة والتمتع بها. لا يشك المسيحيون الأصليّون فعليّاً بحقيقة الحياة السماوية ـ لا سمح الإله! لذلك فهم لا يزالون متوافقين مع الرهبان القدماء؛ لكنهم ينتظرون تلك الحياة بصبر، خاضعين لإرادة الإله، أي، لأنانيتهم الخاصة، للسعي المريح خلف المتعة الدنيوية.

{كم كان المسيحيون القدامى غير ذلك! «Difficile، imo impossibile est،» {«صعب، بل مستحيل، «ut et proeseiitibus quis et futuris fruatur bonis التمتّع في آن بالطيبات الراهنة والمستقبليّة»}. ـ إيرينيموس .Epist. Juliano «Delicatus is، frater, si et hie vis gaudere cum seculo et postea regnare cum Christo {«أنت ممتاز، يا أخي، حين ترغب أن تمتع ذاتك

(1) متى 21:19. ـ مترجم!

(2) النص الإنكليزي مشوّه تماماً؛ والترجمة هنا عن النصّ الألماني. ـ مترجم!

بالعالم ومن ثمّ بسيادة المسيح»}. ـ المصدر ذاته، (Epist. ad Heliodorum).
«أنت ترغب بامتلاك الإله والخليقة على حدّ سواء، وذلك مستحيل. الفرح بالإله والفرح بالخليقة لا يمكنهما العيش سويّة». تاولر (ed. c. P. 334). لكنهم كانوا مسيحيين تجريديين. ونحن نعيش الآن في عصر المصالحة. نعم، حقاً!}

لكني أستدير ببغض واحتقار عن المسيحية الحديثة، التي تذعن فيها عروس المسيح باستعداد لمبدأ تعدّد الزوجات، على الأقل تعدد زوجات متعاقب، وهذا في نظر المسيحي الحقيقي لا يختلف جوهرياً عن تعدد الزوجات المعاصر؛ لكن مع ذلك ففي الوقت نفسه ـ أوه! يا للنفاق المخجل! ـ يقسم بالحقيقة المقدّسة لكلمة الإله الأبديّة، الملزمة للجميع، التي لا رجعة فيها. أعود إلى الحقيقة المُتَخيّلة بشكل سيء للخليّة الرهبانية العفيفة، حيث النفس المخطوبة للسماء لم تسمح لنفسها بأن يتمّ التودّد إليها داخل في نوع من اللا إيمانيّة من قبل جسد أرضي غريب!

الحياة غير الدنيوية، الخارقة للطبيعة هي أساساً حياة دون زواج أيضاً. المتبتل يكمن، وإن ليس في هيئة قانون، في الطبيعة الأعمق للمسيحية. وهذا مُعلن كفاية في الأصل الخارق للطبيعة عند الفادي ـ مذهب تُقدّس فيه العذريّة غير المدنّسة بوصفها المبدأ الخلاصي، بوصفها مبدأ العالم المسيحي، الجديد. لا تدعوا مقاطع مثل «أثمروا وتكاثروا»، أو «ما جمعه الإله لا يفرّقه إنسان»، أن تحثّ على استحسان الزواج. يتعلّق المقطع الأول، كما لاحظ ترتوليانوس وإيرينيموس بالفعل، بالأرض غير المأهولة فقط، ليس بالأرض عندما تمتلئ بالناس، فقط ببداية العالم لا بنهايته، نهاية استهلّت بالظهور الفوري للّه على الأرض. ويشير الثاني أيضاً فقط إلى الزواج كمؤسسة من العهد القديم. لقد طرح يهود بعينهم السؤال[1] حول ما إذا كان يحلّ للرجل أن ينفصل عن زوجته؛ وكانت الطريقة الأنسب للتعامل مع هذا السؤال الجواب المذكور أعلاه. فمن أبرم عقد زواج مرّة يجب أن يحفظه مقدّساً. الزواج

(1) في النص الإسباني: "على يسوع". ـ مترجم!

هو في جوهره مجرد تساهل أمام ضعف الجسد وليس أمام قوته، شرّ لا بدّ من تقييده إذاً قدر الإمكان. إنّ رسوخية الزواج ما هي إلا نيمبوس nimbus[1]، إشعاع مقدّس، والذي يعبّر بالضبط عن عكس ما تبحث عنه العقول، المبهورة والمنزعجة ببريقه، تحته. الزواج في ذاته، بمعنى المسيحية الكاملة، هو خطيئة، {«Perfectum autem esse iiolle delinquere est» {«ليس كاملاً يجب أن يدعى آثماً»}. ـ إيرينيموس (Epist. ad Heliodorum de laude Vitae solit.). دعوني ألحظ هنا للمرّة الأخيرة أني أفسّر المقاطع الكتابيّة المتعلّقة[2] بالزواج بالمعنى الذي كانت تُفسّر فيه من قبل تاريخ المسيحية.} أو بالأحرى ضعف والذي مسموحٌ ومغفورٌ لكم إنما بشرط أوحد هو أن تحددوا أنفسكم بزوجة واحدة. باختصار، الزواج مقدّس فقط في العهد القديم، لكن ليس في الجديد. العهد الجديد يعرف مبدأ عالياً، فائقاً للطبيعة، سرّ العذرية النقيّة.

{«حالة الزواج ليست شيئاً جديداً أو غير معتاد، وهي ممتدحة ومعتبرة أمراً طيباً حتى من قبل الوثنيين وفقاً لحكم العقل.» ـ لوثر (Th. ii. P. 377a)}.

«من يستطيع أن يفهم، فليفهم[3]»، «أَبْنَاءُ هَذَا الدَّهْرِ يُزَوِّجُونَ وَيُزَوَّجُونَ، وَلَكِنَّ الَّذِينَ حُسِبُوا أَهْلاً لِلْحُصُولِ عَلَى ذَلِكَ الدَّهْرِ وَالْقِيَامَةِ مِنَ الأَمْوَاتِ، لاَ يُزَوِّجُونَ وَلاَ يُزَوَّجُونَ، إِذْ لاَ يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَمُوتُوا أَيْضاً لأَنَّهُمْ مِثْلُ الْمَلاَئِكَةِ، وَهُمْ أَبْنَاءُ اللهِ إِذْ هُمْ أَبْنَاءُ الْقِيَامَةِ»[4]. وهكذا ففي السماء لا يوجد زواج؛ مبدأ الحب الجنسي مستبعد من السماء بوصفه مبدأ دنيوياً، أرضياً. لكن الحياة السماوية هي الحياة الحقيقية، الكاملة، الأبدية للمسيحي. لماذا عليّ إذاً، أنا الذي مصيري السماء، أن أشكّل رابطاً غير قابل للحلّ في مصيري الحقيقي؟ لماذا علي أنا، الذي هو كينونة سماويّة كمونياً، أن لا أحقق هذه الاحتمالية حتى هنا؟ الزواج

(1) الغيمة التي تُصوّر بأنها تحيط برأس كائن ما فوق طبيعي أو قديس. ـ مترجم!
(2) النص الإنكليزي مشوّه هنا. ـ مترجم!
(3) الترجمة هنا عن الإسبانية. ـ مترجم!
(4) لوقا 20:34 ـ 36. مترجم!

منهي عنه للتو من ذهني، قلبي، كونه مطروداً من السماء، الغرض الأساسي لإيماني، أملي، وحياتي. كيف يمكن لزوجة دنيوية أن يكون لها مكان في قلبي الممتلئ بالسماء؟ كيف يمكنني تقسيم قلبي بين الإله والإنسان؟ الحب المسيحي للّه ليس حباً مجرّداً أو عامّاً مثل حب الحقيقة، العدالة، العلوم؛ إنّه حب لإله ذاتي، شخصي، ومن ثم فهو حبّ ذاتي، شخصي. إنّ سمة أساسيّة لهذا الحب هي أنّه حبّ حصري، غيور، لأنّ موضوعه هو كينونة شخصيّة وفي الوقت ذاته هي الأعلى التي لا يمكن مقارنة آخر بها. «ابقوا قريبين من يسوع {يسوع المسيح هو إله المسيحي}، في الحياة والموت؛ ثقوا بإيمانيته: وحده يمكنه مساعدتكم، عندما يترككم كل شيء غيره. حبيبكم لديه هذه الصفة، أنه سيعاني من عدم وجود منافس؛ فوحده سيمتلك قلبكم، سيحكم وحده في نفسكم[1] كملك على عرشه». ـ «ماذا يمكن للعالم أن يفيدكم بدون يسوع؟ أن تكونوا دون المسيح هو آلام الجحيم؛ أن تكونوا مع المسيح، الحلاوة السماوية[2]. أنتم لا تقدرون على العيش بدون صديق؛ لكن إذا لم تكن صداقة المسيح أكثر من أي شيء آخر بالنسبة لكم، فسوف تكونون محزونين ومغتمين فوق الحد». ـ «أحبوا كل شيء، لأجل خاطر يسوع، إلّا يسوع فلأجل خاطره هو. يسوع المسيح هو وحده يستحق أن يكون محبوباً. إلهي. حبيبي {قلبي}: أنت بكليتك لي، وأنا بكليتي لك» ـ «الحب يأمل ويثق بالإله أبداً، حتى حين لا يكون الإله كريماً معه {أو طعمه مر، non sapit}؛ لأننا لا نستطيع أن نعيش في الحب بلا حزن... من أجل الحبيب، على المحب أن يقبل بكل شيء، حتى الصعب والمر». ـ «إلهي وكلّ شيء لي، في حضورك يكون كل شيء حلو بالنسبة لي، في غيابك كل شيء كريه... دونك لا شيء يمكنه أن يسرّني». ـ «أوه، متى سيظهر أخيراً ذلك المبارك، الذي طال انتظاره، متى سترضيني بكليّتي، وتكون كلك لي؟ ما دام هذا غير ممنوح لي، فإن فرحي يكون مجزّءاً فحسب». ـ «متى

---

(1) خطأ بسيط في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(2) خطأ في التنقيط في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

كان الأمر على ما ينبغي معي دونك؟» أو متى كان الأمر سيئاً معي في حضورك؟ أنا أفضّل أن أكون فقيراً لأجلك، على أن أكون غنيّاً دونك. أفضّل أن أكون حاجّاً على الأرض معك، على أن أكون مالك السموات دونك. حيثما تكون أنت تكون السماء؛ الموت والجحيم حيثما لا تكون. إنّي أتوق إليك فحسب». ـ « أنت لا تقدر أن تخدم الإله وفي الوقت نفسه تكون لك بهجتك في الأمور الدنيوية: يجب أن تفطم نفسك عن جميع المعارف والأصدقاء، أن تقطع نفسك عن كل عزاء زمني. المؤمنون بالمسيح يجب أن يعتبروا أنفسهم، وفقا لعظة الرسول بطرس، فقط كغرباء ونزلاء على الأرض»[1]. وهكذا فالحبّ للّه ككينونة شخصيّة هو حب حرفي، صارم، شخصي، حصري. كيف يمكنني إذاً أن أحبّ في آن الإله وزوجة فانية؟ ألست أنا بذلك أضع الإله على قدم المساواة مع زوجتي؟ لا! فبالنسبة لنفس تحبّ الإله حقاً، حب المرأة هو استحالة، هو زنا. يقول الرسول بولس «غير المتزوّج يهتم في ما للربّ كيف يرضي الربّ، وأمّا المتزوّج فيهتم في ما للعالم كيف يرضي امرأته[2]».

المسيحي الحقيقي ليس فقط لا يشعر بالحاجة للثقافة، لأن هذه مبدأ دنيوي ومناقضة للشعور؛ إنّه لا يحتاج أيضاً للحب (الطبيعي). الإله يعطيه الحاجة للثقافة، وبطريقة مماثلة يعطيه الحاجة للحب، للزوجة، للأسرة. المسيحي يماثل آنياً بين النوع والفرد؛ من هنا فهو يتخلّى عن اختلاف الجنس وذلك باعتباره عبئاً، عرضيّاً، ملحقاً. الرجل والمرأة معاً يشكّلان أولاً الإنسان الحقيقي؛ الرجل والمرأة معاً هما الوجود للعرق، لأنّ اتحادهما هو مصدر التكاثر، مصدر البشر الآخرين. من هنا فالرجل الذي لا ينكر رجولته، يكون واعياً أنها

---

(1) الإشارة هنا إلى رسالة بطرس الثانية 11:2. ـ مترجم!

(2) النص من رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (32:7 ـ 33). النص مقتبس عن الموقع التالي: http://st ـ takla.org/pub_newtest/Arabic ـ New ـ Testament- Books/07 ـ The ـ First ـ Epistle ـ of ـ Paul ـ the ـ Apostle ـ to ـ the - Corinthians/Resala ـ Boules ـ Al ـ Rasoul ـ Al ـ Oula ـ Ela ـ Ahel ـ Koronthos_ Chapter ـ html.07 ـ مترجم!

ليست غير جزء من كينونة، والتي تحتاج إلى جزء آخر كي يشكّلا كليّة البشرية الحقيقية. المسيحي، على العكس من ذلك، في ذاتويته المفرطة، المتعالية، يتصوّر أنه هو، بنفسه، كينونة كاملة. لكن الغريزة الجنسية تسير بعكس هذا الرأي؛ إنّها متعارضة مع أمثولته: لذلك يجب المسيحي أن ينكر هذه الغريزة.

لقد اختبر المسيحي بالتأكيد الحاجة إلى الحب الجنسي، لكن فقط كحاجة متناقضة مع قدره السماوي، طبيعية مجرّدة، بالمعنى المستنكر، الازدرائي الذي كانت تمتلكه هذه الكلمة في المسيحية ـ ليس كحاجة أخلاقية، داخليّة ـ لا، إذا جاز لي أن أعبّر عن نفسي على هذا النحو، بل كحاجة ميتافيزيقية، أي، ضرورية، والتي يمكن للإنسان أن يختبرها فقط حيثما لا يفصل الفارق الجنسي عن ذاته، بل على العكس من ذلك، ينظر إليه على أنّه ينتمي إلى طبيعته الأعمق. ومن ثم فالزواج ليس مقدّساً في المسيحية؛ إنه على الأقل ظاهري، وهمي؛ لأنّ المبدأ الطبيعي للزواج، الذي هو الحب بين الجنسين ـ مع ذلك فالزواج المدني يمكنه تقديم حالات لا نهاية لها تتناقض مع هذا ـ هو في المسيحية شيء غير مقدس، ومستبعد من السماء.

{يمكن التعبير عن ذلك كما يلي: الزواج في المسيحية يمتلك فقط أهميّة أخلاقيّة، لا دينية، ليس مبدأ ونموذجاً دينيّين. الأمر يختلف عن ذلك عند اليونانيين، حيث، على سبيل المثال، «زيوس وهيرا[1] هما النموذج البدئي العظيم لكلّ زواج» (Creuzer، Symbol)؛ عند البارسيين القدماء، حيث الإنجاب، «كتكاثر للجنس البشري، هو إنقاص لإمبراطورية أهريمان»، وهو من ثمّ عمل وواجب دينيّان (زند ـ أفستا)؛ عند الهندوس، حيث يكون الابن هو الأب المولود من جديد. وهكذا فالمرأة تقترب من زوجها، وهو يولد من جديد حتى من خلال الأم التي ستكون من خلاله. بين الهندوس ما من إنسان متجدّد كان باستطاعته

(1) في النصين الإنكليزي والألماني الاسم هو "هيره Here"؛ والأرجح أن المقصود بذلك "هيرا Hera"، زوجة زيوس وأخته في الميثولوجيا اليونانيّة. ـ مترجم!

أن ينتحل دور السانياسي Sanyassi، أي، الناسك المستوعب في الإله، إذا لم يدفع مسبقاً ثلاثة ديون، أحدها كان أنه امتلك ابناً شرعيّاً. بين المسيحيين، على العكس من ذلك، أقلّه الكاثوليك، فإنه يكون مهرجاناً حقيقيّاً للابتهاج الديني حين كان أشخاص مخطوبون أو حتى متزوجين ـ يفترض أن الأمر يحدث بتراض تبادلي ـ ينكرون الحالة الزوجيّة ويضحون بالزواج لصالح الحب الديني[1]}.

لكن ذلك الذي يستبعده الإنسان من السماء يستبعده من طبيعته الحقيقية. السماء هي علبة جواهر كنزه. إنّه لا يؤمن بما يؤسّس على الأرض، بما يسمح به ويصادق عليه هنا: هنا لا بد له من استيعاب نفسه؛ هنا أشياء كثيرة تأتي عرضياً له والتي لا تناسب نظامه؛ هنا يتجنّب نظرتك، لأنّه يجد نفسه بين الغرباء الذين يخيفونه. لكن راقبه حين يلقي بتنكره، ويظهر نفسه في كرامته الحقيقية، حالته السماوية. في السماء يتكلم كما يفكّر؛ هنالك أنت تستمع لرأيه الحقيقي. حيثما تكون السماء، يكون هناك قلبه ـ السماء هي قلبه وقد فُتح. السماء ليست سوى فكرة الصحيح، الحسن، الصالح ـ ذلك الذي ينبغي له أن يكون؛ أمّا الأرض، فهي لا شيء سوى فكرة غير الصحيح، غير القانوني، ذلك الذي لا ينبغي له أن يكون. يستثني المسيحي من السماء حياة النوع: هناك يتوقف النوع، لا يقطن سوى الأفراد الأنقياء، الذين لا جنس لهم، «أرواح»؛ هناك تحكم الذاتية المطلقة. ـ من ثمّ فالمسيحي يستثني حياة النوع من تصوّره للحياة الحقيقية؛ إنّه يعلن أنّ مبدأ الزواج خاطئ، سلبيّ؛ لأن الحياة التي هي بلا إثم، الإيجابيّة هي الحياة السماويّة.

{بقدر ما يستردّ الوعي الديني كل الذي يبدأ بالإلغاء، والحياة المستقبليّة لا تكون في نهاية المطاف غير الحياة الحاضرة وقد أعيد تأسيسها، يترتب على ذلك أنّ الجنس يجب إعادة تأسيسه. «Erunt... similes angelorum. Ergo homines non desinent... ut apostolus apostolus sit et Maria Maria.

---

(1) النص الإنكليزي ناقص للغاية ومشوّه للغاية أيضاً. الترجمة هنا منقولة مباشرة عن الأصل الألماني. ـ مترجم!

[كانوا- يشبهون الملائكة. مع ذلك لم يتوقفوا عن أن يكونوا بشراً وهكذا بحيث يكون بولس بولساً ومريم مريماً]». إيرينيموس (ad Theodorain Viduam) لكن كون الجسد في العالم الآخر هو جسد غير ماديّ، لذلك فبالضرورة أنّ الجنس هناك هو جنس بلا فوارق، أي، جنس بلا جنس].

17 ـ السماء المسيحيّة، أو الخلود الشخصي

الحياة غير الزوجيّة والنسكية هي الطريق المباشرة نحو الحياة السماوية، الخالدة، لأنّ السماء ليست سوى الحياة المتحرّرة من شروط النوع، الحياة ما فوق الطبيعيّة، التي هي بلا جنس، الذاتيّة بالمطلق. الاعتقاد بالخلود الشخصي يمتلك في أساسه الاعتقاد بأن الاختلاف في الجنس هو مجرد ملحق خارجي للفردية، وأنّ الفرد بذاته لا جنس له، كينونة كاملة، مطلقة على نحو مستقلّ. لكن الذي لا ينتمي إلى جنس لا ينتمي إلى نوع؛ الجنس هو الحَبْلُ الذي يربط بين الفردانية والنوع، والذي لا ينتمي إلى نوع، ينتمي فقط لنفسه، فهو كينونة مستقلّة، إلهيّة، مطلقة تماماً. من هنا فقط عندما يختفي النوع من الوعي تكون الحياة السماوية يقيناً. إنّ من يعيش في وعي النوع، ومن ثمّ في واقعه، يعيش أيضاً في وعي حقيقة الجنس. إنّه لا يعتبره مدرجاً بشكل آلي، حجر عثرة عارض بل صفة متأصلة، مقوّم كيميائي لكينونته. إنّه يقرّ بنفسه بالفعل كإنسان بالمعنى الأوسع، لكنه في الوقت نفسه واعٍ بكينونة محدّدة بدقة من قبل التمايز الجنسي، الذي لا يخترق العظام والنخاع فحسب، بل أيضاً ذاته الأعمق، الشكل الأساسي لفكره، إرادته، إحساسه. وهكذا فإنّ من يعيش في وعي النوع، الذي يحدّد ويقرّر مشاعره ومخيلته عن طريق التأمل بحياة حقيقيّة، بإنسان حقيقي، لا يمكنه تصوّر حياة تكون فيها حياة النوع، ومعها التمايز الجنسي، ملغاة؛ إنه يعتبر الفرد الذي لا جنس له، الروح السماوي، نسيجاً مقبولاً للمخيّلة.

لكن كما أنه لا يمكن للإنسان تجريد نفسه عن التمايز بسبب الجنس إلا

قليلاً، كذلك تماماً فهو لا يمكنه تجريد نفسه إلا قليلاً عن دستوره الأخلاقي أو الروحي، المرتبط بعمق فعلاً مع دستوره الطبيعي. وعلى وجه التحديد لأنه يعيش في تأمل الكليّة، فهو يعيش أيضاً في الوعي بأنّه هو نفسه ليس أكثر من جزء، وأنه يكون ما يكون فقط بفضل الظروف التي تشكل منه عضواً من كليّة، أو كليّة نسبيّة. كل واحد، من ثمّ، يعتبر على نحو مبرّر مهنته، وظيفته، فنّه أو علمه، بوصفه الأعلى؛ لأن ذهن الإنسان ليس سوى الشكل الأساسي لفعاليته. فمن هو ماهر في مهنته، في فنه، من يملأ موقعه بشكل جيد، ومكرّس كلياً لدعوته، يعتقد أن دعوته هي الأعلى والأفضل. كيف يمكنه أن ينكر في الفكر ما يعلنه بشكل قاطع في الفعل عبر التكريس البهيج لكلّ قواه؟ حين أحتقر شيئاً كيف يمكنني أن أكرّس له وقتي ومَلَكاتي؟ حين أُجبَر على القيام بذلك على الرغم من نفوري، تكون فعاليتي فعاليّة غير سعيدة، لأني أكون في حالة حرب مع نفسي. العمل عبادة. لكن كيف يمكن أن أعبد أو أخدم غرضاً، كيف يمكنني أن أخضع نفسي له، إذا كان لا يشغل مكانة رفيعة في ذهني؟ وباختصار، فإن مهن البشر تحدّد حكمهم، طريقة تفكيرهم، مشاعرهم. وكلما ارتفعت سويّة المهنة، كلما طابق الإنسان نفسه معها على نحو أكثر كمالاً. بشكل عام، فإنّ كل ما يجعله الإنسان الهدف الأساسي لحياته، فإنه يعلنه على أنه نفسه، لأنّه مبدأ الحركة فيه. لكن من خلال هدفه، من خلال النشاط الذي يدرك فيه هذا الهدف، لا يكون الإنسان شيئاً لنفسه فحسب، بل أيضاً شيء للآخرين، للحياة العامة، النوع. لذلك فإنّ من يعيش في وعي النوع كواقع، ينظر إلى وجوده لأجل الآخرين، علاقته بالمجتمع، فائدته للعامّة، على أنّه ذلك الوجود الذي هو واحد مع وجود جوهره الخاص ـ على أنّه وجوده الخالد. إنّه يعيش مع روحه الكليّة، مع قلبه الكلّي، من أجل الإنسانية. كيف يمكنه أن يحفظ احتياطيّاً وجوداً خاصّاً لنفسه، كيف يمكن أن يفصل نفسه عن البشر؟ فكيف ينكر في الموت ما أكّده في الحياة؟ في الحياة يكون إيمانه على النحو التالي: Nec sibi sed

toti genitum se credere mundo {ليعتقد أنّه وُلِد ليس لأجل ذاته فقط، بل لأجل العالم كلّه}[1].

الحياة السماوية، أو ما لا نميزه هنا عنها ـ الخلود الشخصي، هي مذهب مميّز للمسيحية. مما لا شك فيه أنه موجود بشكل جزئي بين الفلاسفة الوثنيين؛ لكنّه عندهم لم يكن يمتلك غير مغزى مفهوم ذاتـي، لأنه لم يكن مرتبطاً بمنظورهم الأساسي للأشياء. كم تبدو مناقضة، على سبيل المثال، تعبيرات الرواقيين عن هذا الموضوع! عند المسيحيين وجد الخلود الشخصي للمرّة الأولى هذا المبدأ، حيث أعقب كنتيجة ضرورية واضحة. كان تأمّل العالم، الطبيعة، العرق يرد عرضياً عند القدماء؛ لقد ميّزوا بين مبدأ الحياة والذات الحيّة، بين النفس، العقل، والذات: في حين ألغت المسيحية التمييز بين النفس والشخص، النوع والفرد، ووضعت من ثمّ على نحو آني في النفس ما ينتمي فقط إلى كامل النوع. لكن الوحدة الفورية بين النوع والفردية هي المبدأ الأعلى، إله المسيحية ـ فيه يمتلك الشخص معنى الكينونة المطلقة ـ النتيجة الملازمة، والضرورية، لهذا المبدأ هي الخلود الشخصي.

أو بالأحرى: الاعتقاد بالخلود الشخصي متطابق تماماً مع الاعتقاد بإله شخصي والذي يعبّر عن اعتقاد بحياة سماوية، خالدة للشخص، ويعبّر عن الإله أيضاً، لأنه غرض المسيحيين، أي، كشخصيّة مطلقة، غير محدودة. شخصية غير محدودة هو الإله؛ لكن الشخصية السماوية، أو إدامة الشخصية البشريّة في السماء، فهو ليس غير الشخصيّة المطلقة من كل الأعباء والحدود الدنيوية؛ الفارق الأوحد هو أنّ الإله هو السماء وقد أخذت طابعاً روحانياً، في حين أنّ السماء هي الإله وقد أخذ طابعاً مادياً، أو اختُزِل إلى أشكال الحواس: ذلك الذي افتُرِض في الإله على نحو تجريدي in abstracto فقط يكون في السماء على نحو أكثر غرضاً للمخيّلة. الإله هو السماء الضمنيّة؛ السماء هي الإله العلني. في

---

(1) القول للشاعر الملحمي الروماني، لوكانوس (39 ـ 65). ـ مترجم!

الحاضر، الإله هو ملكوت السماوات؛ في المستقبل، السماء هي الإله. الإله هو التعهد، لكنه مع ذلك الوجود والحضور التجريدي للسماء؛ التوقع، مثال السماء. ووجودنا المستقبلي الخاص، الذي هو، حين نكون في هذا العالم، في هذا الجسد، وجوداً منفصلاً، موضوعياً، ـ هو الإله: الإله هو فكرة النوع، التي ستتحقّق، تأخذ الطابع الفردي للمرّة الأولى في العالم الآخر. الإله هو الجوهر السماوي، النقي، الحر، الذي يتواجد هناك ككينونات سماوية صرفة، النعيم الذي يكشف ذاته هناك في عدد وافر من الأفراد المنعمين. وهكذا فالإله ليس إلا فكرة أو جوهر الحياة المطلقة، المباركة، السماوية، المكوّنة هنا في شخصية مثالية. وهذا معبّر عنه بوضوح كاف في الاعتقاد بأن الحياة المباركة هي الوحدة مع الإله. نحن هنا متمايزون ومنفصلون عن الإله، هناك يحصل الانقسام؛ هنا نحن بشر، هناك آلهة؛ هنا الألوهة احتكار، هناك ملكيّة مشتركة؛ هنا تكون وحدة تجريديّة، هناك تعدديّة عينيّة.

الصعوبة الوحيدة في الاعتراف بذلك تُخْلَق عن طريق المخيّلة، التي تخفي، من جهة من خلال تصوّر شخصية الإله، ومن جهة أخرى من خلال تصوّر العديد من الشخصيات التي تضعها في عالم يصوّر عادة في تدرجات الحواس، الوحدة الحقيقية للفكرة. لكن في الحقيقة ليس هناك أي تمايز بين الحياة المطلقة التي يتمّ تصوّرها كإله والحياة المطلقة التي يتمّ تصوّرها كسماء، عدا أنّه في السماء نحن نمدّد في الطول والعرض ما يتركّز في الإله في نقطة واحدة. الاعتقاد بأزلية الإنسان هو اعتقاد بألوهية الإنسان، والاعتقاد بالإله هو الاعتقاد بالشخصيّة الصرفة، المطلقة من كل الحدود، ونتيجة لذلك الخالدة بذاتها eo ipso. إن الفوارق التي تُقام بين النفس الخالدة والإله هي إما سفسطائية أو متخيّلة؛ كما هو الحال عندما يكون نعيم أهل السماء، على سبيل المثال، مقيداً بحدود، وموزّعاً إلى درجات، من أجل إقامة تمايز بين الإله والقاطنين في السماء[1].

(1) الجملة هنا مترجمة عن النص الألماني. ـ مترجم!

إنّ هوية الشخصية الإلهية والسماويّة واضحة حتى في البراهين الشعبية على الخلود. إذا لم يكن ثمّة حياة أخرى، أفضل، الإله ليس عادلاً وخيّراً. وهكذا فإنّ عدالة الإله وخيره يُجعلان معتمدين على أزليّة الأفراد؛ لكن من دون العدالة والخير الإله ليس إلهاً ـ الإلوهيّة، وجود الإله، يُجعل معتمداً من ثمّ على وجود الأفراد. إذا أنا لست خالداً، فأنا لا أعتقد بأي إله؛ فمن يُنكر الخلود يُنكر الإله. لكن ذلك هو المستحيل بالنسبة لي: بقدر ما يؤكّد أنّ هنالك إلهاً، بقدر ما يؤكّد أن هنالك خلوداً. الإله هو اليقين بسعادتي المستقبليّة. الفائدة التي أجنيها من معرفة أن الإله يكون، هي أمر واحد مع الفائدة التي أجنيها من معرفة أنّي أنا أكون، أنّي خالد. الإله هو وجودي الخفيّ، المؤكّد؛ إنّه ذاتوية الذاتيّات، شخصيّة الشخصيّات. كيف يكون إذاً على ذلك الذي لا ينتمي إلى الأشخاص وهو الذي ينتمي إلى الشخصية؟ في الإله أجعل مستقبلي حاضراً، أو بالأحرى أجعل من فعلٍ فعل كون؛ كيف عليّ أن أفصل أحدهما عن الآخر؟ الإله هو الوجود وفقاً لأمنياتي ومشاعري: إنه العادل، الخيّر، الذي يحقّق أمنياتي. الطبيعة، هذا العالم، هي وجود يتناقض مع أمنياتي، مشاعري. من هنا فهي لا تكون كما ينبغي لها أن تكون؛ هذا العالم يعبر؛ لكن الإله هو وجود كما ينبغي له أن يكون. الإله يحقق تمنياتي؛ ليس هذا سوى تشخيص شعبي للموقف: الإله هو المُنْجِز، أي، الواقع، الإنجاز لأمنياتي. لكن السماء هو الوجود الكافي لرغباتي، توقي؛ وهكذا ليس ثمة تمايز بين الإله والسماء. الإله هو القوة التي يدرك بها الإنسان سعادته الأبدية؛ الإله هو الشخصية المطلقة التي يمتلك فيها جميع الأشخاص الفرديين اليقين ببركتهم وخلودهم؛ الإله بالنسبة للذاتوية هو اليقينيّة الأعلى، الأخيرة بحقيقتها وجوهريتها المطلقتين.

مذهب الخلود هو المذهب النهائي للدين؛ شهادته، التي يعلن فيها آخر أمانيه. وهكذا فهو يتحدّث هنا دون مواربة بما تمّ قمعه حتى الآن. حين تشغل النفس الدينية ذاتها في موضع ما بوجود كينونة أخرى، فهنا لا تأخذ بعين الاعتبار علنيّاً إلا وجودها الذاتي؛ حين يجعل إنسان ما في موضع ما من الدين وجوده

معتمداً على وجود الإله، فهو هنا إنما يجعل حقيقة الإله تعتمد على حقيقته الخاصّة؛ وهكذا فما هو في موضع ما حقيقة بدئيّة، آنيّة بالنسبة له، إنما هو هنا حقيقة فرعيّة، ثانويّة: حين لا أكون أنا خالداً، لا يكون الإله إلهاً؛ إذا لم يكن ثمة خلود، ليس ثمة إله. ـ نتيجة وصل إليها الرسول بولس لتوّه. إذا كنا لن نقوم من جديد، فالمسيح إذاً لا يُقام، وكلّه باطل. دعونا نأكل ونشرب. إنه ممكن بالتأكيد أن نتخلّص مما هو ظاهرياً أو فعلياً محط اعتراض في المحاجّة الشعبيّة، عن طريق تجنب النموذج الاستدلالي؛ لكن هذا قابل لأن ينجز فقط عن طريق جعل الخلود حقيقة تحليليّة بدلاً من كونه حقيقية تركيبيّة، وهكذا من أجل إظهار أن فكرة الإله بالذات كشخصيّة مطلقة أو ذاتوية هي في حد ذاتها فكرة الخلود. الإله هو الضمان لوجودي المستقبلي، لأنه بالفعل حتميّة وواقع وجودي الحالي، خلاصي، ثقتي، درعي من قوى العالم الخارجي؛ من هنا فأنا لست بحاجة إلى استنتاج صريح للخلود، أو إثباته كحقيقة منفصلة، لأنه إذا كان لديّ إله، يكون لدي الخلود أيضاً. هكذا كان الحال عند المتصوفة المسيحيين الأكثر عمقاً؛ فبالنسبة لهم كانت فكرة الخلود متضمّنة في فكرة الإله؛ كان الإله حياتهم الخالدة ـ الإله نفسه بركتهم الذاتيّة: لأنّه كان بالنسبة لهم، لوعيهم، ما يكون في ذاته، أي، في جوهر الدين.

وهكذا يتبين أن الإله هو السماء؛ أنّ الاثنين متطابقان. كان سيبدو من الأسهل إثبات العكس، أي، أنّ السماء هي الإله الحقيقي للناس. كما تصوّر الإنسان سماءه، كذلك تصوّر إلهه؛ فمضمون فكرته عن السماء هو مضمون فكرته عن الإله، فقط ما هو في الإله مجرد رسم تخطيطي، مفهوم، هو في السماء مصوَّر ومطوَّر بألوان الحواس وأشكالها. لذلك فالسماء هي المفتاح إلى أعمق أسرار الدين. كما أنّ السماء موضوعياً هي الطبيعة المعروضة للعيان لله، كذلك فإنّ الذاتيّة هي الإعلان الأكثر صراحة عن أعمق أفكار ووضعيات الدين. لهذا السبب، الأديان متنوّعة بتنوّع ممالك السماء، فهناك ممالك سماء مختلفة بعدد اختلاف السمات المميزة للبشر. المسيحيون أنفسهم لديهم تصورات متباينة جداً للسماء.

{وبالمثل يتباين إلههم. وهكذا فالألمان الأتقياء لديهم «إله ألماني»، ومن الواجب أيضاً من ثمّ أن يكون للإسبانيين الأتقياء إله إسباني، وللفرنسيين إله فرنسي. للفرنسيين بالفعل المثل: «Le bon Dieu est Français. {الإله الطيب فرنسي}». في الواقع، يجب أن تتواجد تعدديّة الآلهة طالما هناك أمم مختلفة. الإله الحقيقي لشعب ما هو Point d'honneur (نقطة الشرف) لقوميته}[1].

مع ذلك، فالأكثر حكمة بينهم لا يعتقد ولا يقول شيئاً محدّداً عن السماء أو العالم المستقبلي بشكل عام، على أساس أنّه غير قابل لأن يُتصوّر، أنّه لا يمكن التفكير به من قبلنا إلا وفقاً لمعيار من هذا العالم، وهو معيار لا ينطبق على العالم الآخر. جميع تصوّرات السماء هنا في عالمنا السفلي، كما يقولون، هي مجرّد صور ذهنيّة، والتي يمثّل بها الإنسان لذاته ذلك المستقبل، الذي طبيعته غير معروفة من قبله، لكن وجوده مؤكد. الأمر كذلك تماماً مع الإله. وجود الإله، على ما يقال، مؤكّد؛ لكن ماهيّة وجوده، أو كيف هو يتواجد، أمر غامض. لكن من يتحدّث هكذا إنما يُخرِج العالم المستقبلي من رأسه؛ إنه يظل متمسّكاً به بقوّة، إمّا لأنّه لا يفكّر البتة بأمور كهذه، أو لأن ذلك لا يزال رغبة لقلبه؛ لكنه يدفع به، وقد انشغل بالأشياء الحقيقية، بأقصى ما يمكن عن نظره؛ إنّه ينكر برأسه ما يؤكده بقلبه؛ لأنّه أن تُنكر الحياة المستقبليّة، يعني أن تحرمها من الصفات التي بها وحدها تكون غرضاً حقيقياً وفاعلاً بالنسبة للإنسان. الصفة ليست متمايزة عن الوجود؛ الصفة ليست سوى الوجود الحقيقي. الوجود دون صفة ليس إلا وهم، شبح. الوجود جُعل معروفاً للمرّة الأولى لي عبر الصفة؛ ليس الوجود أوّلاً، وبعد ذلك الصفة. إنّ المذاهب القائلة إنّ الإله لا يُعرف أو يُحدّد، وإنّ طبيعة الحياة المستقبليّة غامضة، هي من ثم ليست بالمذاهب الدينيّة أصلاً؛ على العكس من ذلك، إنها نتاجات للا ـ دين في حين لا تزال مستعبدة

(1) المقطع هنا مترجم عن النص الأصلي الألماني بسبب الصعوبات الواضحة في النسخة الإنكليزية المترجمة؛ على سبيل المثال، في النص الإنكليزي المترجم نجد المثل الفرنسي على هذا النحو: Le ban Dieu est Francais. ـ مترجم!

للدين، أو بالأحرى تخفي نفسها خلف الدين؛ وهي على هذا النحو لهذا السبب، أن وجود الإلـه لا يُفترض أصلاً إلا مع تصوّر واضح عن الإلـه، ووجود حياة مستقبليّة إلا مع تصوّر واضح عن تلك الحياة. وهكذا فبالنسبة للمسيحي، وحدها جنته، الجنة التي لها صفات مسيحية، هي اليقينية، لا جنّة المحمديين[1] أو إليزيوم اليونانيين. اليقينيّة الأساسيّة هي صفة حيثما كانت؛ فالوجود يعقب طبعاً ما أن تكون صفة متيقناً منها. في العهد الجديد لا نجد أدلّة أو مقترحات عامّة مثل: هنالك إله، هنالك حياة سماوية؛ لا نجد غير صفات الحياة السماوية التي يُستشهد بها. ـ «في السماء لا يتزوجون». وبطبيعة الحال؛ قد تكون الإجابة عليه ـ لأنه يفترض مسبقاً وجود الإله ووجود السماء. لكن التفكير هنا يُدخل تمايزاً لا يعرف عنه الشعور الديني شيئاً. مما لا شك فيه أن الوجود مفترض مسبقاً، لكن فقط لأن الصفة هي في ذاتها وجود، لأن الشعور الديني الذي لا يحلّ انتهاكه يعيش فقط في الصفة، تماماً كما أنّ الوجود الحقيقي، الذي هو خاصتك، في ذاته، بالنسبة للإنسان الطبيعي، يكمن فقط في الصفة التي يدركها. وهكذا ففي المقطع المستشهد به آنفاً من العهد الجديد، يُفترض مسبقاً أنّ الحياة العذريّة أو الحياة التي لا جنس لها هي الحياة الحقيقية، التي، مع ذلك، تصبح بالضرورة حياة مستقبليّة، لأن الحياة الفعليّة تتناقض مع أمثولة الحياة الحقيقية. لكن يقينيّة هذه الحياة المستقبليّة تكمن فقط في يقينيّة صفاتها، حيث تكون صفات الحياة الحقيقية، العليا، ملائمة للأمثولة.

حيثما تكون الحياة المستقبليّة مُعتقداً بها فعلاً، حيثما تكون حياة معينة، هناك تحديداً لأنها يقينيّة، تكون أيضاً محدّدة. حين لا أعرف الآن ماذا وكيف سوف أكون؛ حين يكون ثمة فرق جوهري، مطلق بين مستقبلي وحاضري؛ سوف لن أعرف عندئذٍ أيضاً ماذا وكيف كنت من قبل، وحدة الوعي منتهية، الهوية الشخصية ملغاة، كينونة أخرى سوف تظهر مكاني؛ وهكذا فوجودي المستقبلي

(1) في الأصل الألماني، Muhamedaner؛ أما في الترجمة الإنكليزية، Mahometan.

غير متمايز في الواقع عن اللاوجود. حين لا يكون ثمة فارق جوهري، من ناحية أخرى، يكون المستقبل بالنسبة لي غرضاً والذي يمكن تحديده ومعرفته. وهكذا يكون هو في الواقع. أنا الذات الثابتة في ظل الظروف المتغيرة؛ أنا الجوهر الذي يربط بين الحاضر والمستقبل في وحدة. كيف يمكن للمستقبل إذاً أن يكون غامضاً بالنسبة لي؟ على العكس من ذلك، حياة هذا العالم هي الحياة المظلمة، غير المفهومة، والتي لا تصبح واضحة إلاّ من خلال الحياة المستقبليّة؛ أنا هنا مقنّع؛ هناك القناع سيسقط؛ هناك سأكون كما أنا في الحقيقة. من هنا فالموقف القائل إن هناك في الواقع حياة أخرى، سماوية، لكن مسألة ماذا تكون وكيف تكون يجب أن تبقى غامضة هنا، فهذا تلفيق للشكوكيّة الدينيّة، التي هي، كونها غريبة تماماً على المشاعر الدينية، تنطلق من فكرة خاطئة إجماليّاً عن الدين. ذلك الذي يحوّله التفكير اللاديني ـ الديني إلى صورة معروفة لشيء غير معروف، لكنه مع ذلك يقيني، إنما هو في المنشأ originary، بالمعنى البدئي، الحقيقي للدين، ليس صورة، بل الشيء في ذاته. اللااعتقاد، وقد ارتدى زي الاعتقاد، يطرح شكوكاً حول وجود الشيء، لكنه ضحل أو جبان للغاية حتى يستدعيه إلى المساءلة؛ أنه فقط يعبّر عن شكّه بشأن الصورة أو المفهوم، أي، يعلن أنّ الصورة لن تكون سوى صورة. لكن كذب وخواء هذه الشكوكيّة كانا جليين تاريخياً. حيثما تطرح الشكوك مرّة بأنّ صور الخلود حقيقية، أي أنه يمكن أن تتواجد كما يتصوّر الإيمان، على سبيل المثال، دون مادة، جسم حقيقي، دون اختلاف في الجنس؛ يصبح الوجود المستقبلي هناك موضع شكّ عموماً. مع الصورة يسقط الشيء، ببساطة لأن الصورة هي الشيء نفسه.

الاعتقاد بالسماء، أو بالحياة المستقبلية بشكل عام، يقوم على محاكمة عقليّة. إنّه يعبّر عن الثناء واللوم[1]؛ إنه يختار إكليلًا من زهور هذا العالم،

(1) في النص الإسباني ثمة جملة غير موجودة في النص الإنكليزي: "هو ذو طبيعة نقديّة". - مترجم!

وتشكيلة الزهور florilegium النقدية هذه هي السماء[1]. ذلك الذي يعتقد المرء أنّه جميل، جيد، مقبول، هو وحده ما ينبغي له أن يكون؛ وما يعتقد أنّه سيّئ، بغيض، غير مقبول، هو ما لا يجب له أن يكون؛ من هنا، كونه مع ذلك موجوداً، فهو محكوم عليه بالدمار، ينظر إليه على أنه سلبي. حيثما لا تكون الحياة متناقضة مع شعور، مخيلة، فكرة، وحيثما لا يعتبر هذا الشعور، هذه الفكرة، موثوقاً ومطلقاً، لا ينشأ اعتقاد بحياة أخرى وسماوية. الحياة المستقبليّة ليست غير حياة منسجمة مع الشعور، مع الفكرة التي تتناقض مع الحياة الحاضرة. إنّ الفحوى الكليّة للحياة المستقبليّة هي إلغاء هذا اللاإنسجام، وتحقيق حالة تتناسب مع المشاعر، التي ينسجم فيها الإنسان مع نفسه. إنّ مستقبلاً غير معروف، غير مُتَصوَّر، ما هو إلا وهم سخيف: العالم الآخر ليست أكثر من واقع فكرة معروفة، تلبية لرغبة واعية، تحقيق أمنية؛ أنه ليس سوى إزالة الحدود التي تعترضهم في تحقيق هذه الفكرة. أين سيكون العزاء، أين مغزى الحياة المستقبليّة، إذا كانت ظلمة منتصف الليل بالنسبة لي؟ لا! من العالم هناك ستتدفق عليّ ببريق الذهب الصافي ما ينير هنا بعتمة المعدن الخام غير المنقّى. ليس للعالم المستقبليّ أيّة دلالة أخرى، ليس له أساس آخر لوجوده، غير فصل المعدن عن مزيج العناصر الغريبة، فصل الجيد عن السيئ، المبهج عن المكدّر، ما يستأهل المديح عمّا يستحق اللوم. العالم المستقبليّ هو العرس الذي يعقد فيه الرجل اتحاده مع حبيبته. لطالما أحبّ عروسه، لطالما تاق إليها؛ لكن العلاقات الخارجية، الواقع الصعب، وقفت في طريق اتحاده بهِا. حين يحدث الزفاف، لا تصبح حبيبته كينونة مختلفة؛ وإلا فكيف كان بإمكانه أن يتوق إليها بحماسة كبيرة؟ إنها تصبح فقط ملكه؛ من غرض للتوق والرغبة المستعرة تصبح غرضاً لتملّك فعلي. الحقيقة أنه هنا في هذه الدنيا، العالم الآخر ليس

---

(1) في النص الإسباني نقرأ كما يلي: "هو {الاعتقاد} باقة ورود من النبيت {الفلورة} من هذا العالم، وباقة الورود النقديّة هذه هي السماء بشكل خاص". النبيت هو مكان تجمّع لفصائل مختلفة من النباتات. ـ مترجم!

إلا صورة متخيّلة، تصوّر؛ مع ذلك فهي ليست صورة لشيء ناء، غير معروف، بل لوحة شخصيّة لذلك الذي يحبّه الإنسان ويفضّله على كلّ شيء آخر. ما يحبه الإنسان هو نفسه. كان الوثنيّون يضعون رماد الأحباء الميتين في جرّة مغلقة؛ عند المسيحي المستقبل السماوي هو المزار المقدّس الذي يودع فيه نفسه.

من أجل فهم إيمان معيّن، أو الدين بشكل عام، من الضروري الأخذ بعين الاعتبار الدين في مراحله البدائية، في حالته الأدنـى، الأخشن. يجب ألا تُتبَع خطى الدين فقط في خط تصاعدي، بل تُمسح في المسار الكامل لوجوده. من المطالب الأساسيّة هو أن نحتفظ بالأديان الأقدم المختلفة كما هي حاضرة في الدين المطلق، وليس كما هي متروكة خلفه في الماضي، من أجل تقدير واستيعاب الدين المطلق فضلاً عن غيره من الأديان بشكل صحيح. إن «الانحرافات العقليّة» الأعظم إثارة للخوف، التجاوزات الأكثر بريّة للوعي الديني، إنما توفّر التبصّر الأعمق في أسرار الدين المطلق. الأفكار، الأخشن على ما يبدو، غالبا ما تكون فقط الأكثر طفوليّة، براءة، وصحة. وتنطبق هذه الملاحظة على مفاهيم الحياة المستقبليّة. «المتوحش»، الذي لا يتجاوز وعيه وطنه الخاص، الذي كينونته كلّها نمو لتربتها، يأخذ وطنه معه إلى العالم الآخر، إما بترك الطبيعة كما هي، أو بتحسينها، وذلك للتغلّب في فكرة الحياة الأخرى على الصعوبات التي يواجهها في هذا المجال.

{مع ذلك، فوفقاً لكتب الرحلات القديمة، هنالك العديد من القبائل التي لا تعتقد أن المستقبل متطابق مع الحاضر، أو أنّه أفضل، بل إنّه أسوأ. ويخبرنا بارني (OEuv. Chois. t.i. Melang) عن عبد ـ زنجي يحتضر، والذي رفض الشروع بالخلود من خلال المعمودية بهذه الكلمات: «Je ne veux point d›une autre vie، car peut ـ être y serais ـ je encore votre esclave» {لا أريد حياة جديدة، لأني قد أكون هناك أيضاً ـ عبداً لك}.

ضمن هذه المحدوديّة للقبائل غير المثقفة[1] هناك سمة ملفتة للنظر.

(1) هكذا في النصين الألماني والإنكليزي، رغم اختلاف تقسيم الفقرات؛ في النص الإسباني، نقرأ: "الشعوب غير المتمدّنة". ـ مترجم!

فالمستقبل عندهم لا يعبّر إلا عن الحنين إلى الوطن. الموت يفصل الإنسان عن عشيرته، عن شعبه، عن بلاده. لكن الإنسان الذي لم يستطع توسيع وعيه، لا يستطيع تحمّل هذا الانفصال؛ يجب أن يعود ثانية إلى وطنه. لقد قتل الزنوج في جزر الهند الغربية أنفسهم حتى يرجعوا إلى الحياة مرّة أخرى في موطنهم. ووفقاً لتصوّر أوسيان، «فإن أرواح الذين يموتون في أرض غريبة تعوم باتجاه مسقط رأسهم»[1]. هذه المحدوديّة هي النقيض المباشر للروحانيّة التخيليّة، والتي تجعل الإنسان متشرّداً، والذي هو يطوف من نجمة إلى نجمة، دون مبالاة حتى حيال الأرض؛ وحتماً هناك حقيقة فعليّة في أساسها. الإنسان هو ما يكون من خلال الطبيعة، مع ذلك قد ينتمي الكثير إلى تلقائيته؛ لأن تلقائيته لها أساسها في الطبيعة، التي شخصيته الخاصة ليست إلا تعبيراً عنها. اشكروا الطبيعة! لا يمكن للإنسان الانفصال عنها. الألماني[2]، الذي إلهه هو النشاط العفوي، يدين بشخصيته للعفوية للطبيعة بقدر ما يدين الشرقي لطبيعته تماماً. أن تجد خطأ في الفن الهندوسي[3]، في الدين والفلسفة الهندوسيين، يعني أن تجد خطأ في الطبيعة الهندية. أنتم تتذمرون من المُرَاجِع الذي يأخذ مقطعاً من أعمالكم عن سياقه بحيث يمكن أن تكون محط سخرية. لماذا أنتم أنفسكم تخطئون في ذلك الذي تلومون عليه الآخرين؟ لماذا تنزع الديانة الهندوسيّة عن سياقها، الذي تكون فيه معقولة بقدر ما تكون ديانتكم المطلقة تماماً؟

الإيمان بعالم مستقبليّ، بالحياة ما بعد الموت، هو من ثم عند القبائل «الوحشية» ليس أكثر في الأساس من الإيمان المباشر بالحياة الحاضرة - إيمان فوري غير منقطع بهذه الحياة. بالنسبة لهم، فإنّ حياتهم الفعلية، حتى مع قيودها المحليّة، لديها كل شيء، لديها قيمة مطلقة؛ أنهم لا يستطيعون

(1) هذه الجملة من أوسيان غير موجودة في النصين الألماني أو الإسباني. ـ مترجم!
(2) الترجمة هنا خاطئة؛ في النص الألماني الكلمة المستخدمة هي Germane، والتي تعني التيوتوني القديم، وهو أحد سكّان جرمانيا الشماليّة. ـ مترجم!
(3) في النصين الألماني والإنكليزي ترد، الهندي؛ في الإسباني، الهندوسي. ـ والأخيرة هي الأصح!

أن يصنعوا منها فكرة تجريدية، إنهم لا يستطيعون تصورّها منقطعة، أي، إنهم يعتقدون مباشرة باللانهائية، بديمومة هذه الحياة. فقط حين يصبح الاعتقاد بالخلود اعتقاداً حاسماً، حين يتم التمييز بين ما هو متروك هنا، وما هو محتفظ به هناك، بين ما يعبر هنا، وما يبقى هناك، يصوغ الاعتقاد بحياة ما بعد الموت ذاته في الاعتقاد في حياة أخرى؛ لكنّ هذه النقديّة، هذا التمييز، يطبّق على الحياة الحاضرة أيضاً. وهكذا يميّز المسيحيّون بين الحياة الطبيعية والحياة المسيحية، الحياة الحسيّة أو الدنيوية والحياة الروحية أو المقدسة. الحياة السماوية ليست غير تلك التي هي هنا في الدنيا، متميزة عن الحياة الطبيعية المجرّدة، مع أنها تظل ملطخة بها. إنّ ذلك الذي يستبعده المسيحي عن نفسه الآن - على سبيل المثال، يتم استبعاد الحياة الجنسية من المستقبل: التمايز الوحيد هو أنه يكون هناك حرّاً من ذلك الذي يرغب بأن يكون حرّاً منه هنا، ويسعى لتخليص نفسه منه عبر الإرادة، التفاني، وإماتة الجسد. من هنا فهذه الحياة، بالنسبة للمسيحي، حياة عذاب ووثنيّة، لأنه هنا يظل يعاني من قوّة معادية، وعليه قتال شهوات الجسد واعتداءات الشيطان.

إيمان الأمم المثقفة متمايز من ثم عن إيمان غير المثقفة بالطريقة ذاتها التي تتمايز فيها الثقافة عن اللاثقافة: أي، إنّ إيمان الثقافة هو إيمان نقدي، تجريدي على نحو متميز. التمايز ينطوي على محاكمة؛ لكن حيثما تكون هناك محاكمة ينشأ هناك تمايز بين الإيجابي والسلبي. إيمان القبائل المتوحشة هو إيمان دون محاكمة. الثقافة، على العكس من ذلك، تحاكم: فبالنسبة للإنسان المثقف وحدها الحياة المثقفة هي الحياة الحقيقية؛ بالنسبة للمسيحي وحدها الحياة المسيحية. طفل الطبيعة الخشن يخطو في الحياة الأخرى كما هو تماماً، دون طقس احتفالي: العالم الآخر هو عريّه الطبيعي. الإنسان المثقف، على العكس من ذلك، يعترض على فكرة هكذا حياة جامحة ما بعد الموت، لأنه حتى هنا يعترض على حياة للطبيعة دون قيود. لذا فالإيمان بحياة مستقبليّة هو إيمان فقط بالحياة الحقيقية للحاضر؛ العناصر الأساسية لهذه الحياة هي أيضاً العناصر الأساسية للأخرى: وفقاً لذلك، الإيمان بحياة مستقبليّة ليس إيماناً بحياة أخرى

غير معروفة؛ بل بالحقيقة واللانهائية، ونتيجة لذلك الأزلية، لتلك الحياة التي تعتبر بالفعل هنا في هذه الدنيا الحياة الموثوقة.

مثلما أنّ الإلـه هو ليس غير طبيعة الإنسان المنقاة من ذلـك الذي يظهر للفرد البشري، إن في الشعور أو في الفكر، حدّاً، شرّاً؛ كذلك فإن الحياة المستقبليّة ليست غير الحياة الحاضرة المحرّرة من ذلك الذي يظهر قيداً أو شرّاً. كلّما ازداد وعي الفرد عمقاً ومحدوديّة بالحد كحد، بالشرّ كشرّ، كلما ازدادت محدوديّة وعمق قناعته بالحياة المستقبليّة، حيث تختفي هذه الحدود. الحياة المستقبليّة هي الإحساس، التصوّر لحريّة من تلك القيود التي تقيّد هنا الشعور بالنفس، وجود الفرد. الفرق الوحيد بين مسار الدين ومسار الإنسان الطبيعي أو العقلاني هو أن النهاية التي يصلها هذا الأخير بخط مستقيم، يحرزها الأول فقط من خلال وصف، خط منحني ـ دائرة. يظل الإنسان الطبيعي في بيته لأنه يجد الأمر مقبولاً، لأنه راض تماماً؛ أمّا الدين الذي يبدأ بالسخط، بالانشقاق، فيهجر بيته ويسافر بعيداً، لكن فقط ليشعر بصورة أكثر وضوحاً في البعيد بسعادة البيت. في الدين يفصل الإنسان نفسه عن نفسه، لكن فقط للعودة دوماً إلى النقطة نفسها التي انطلق منها. ينكر الإنسان نفسه، لكن فقط ليفرض نفسه مرة أخرى، وذلك في هيئة ممجدة: انه ينكر هذه الحياة، لكن فقط، في النهاية، ليفرضها من جديد في الحياة المستقبليّة.

Qui modo vivit, erit, nee me» .سوف يتم استعادة كل شيء هناك}
- «.vel dente, vel ungue fraudatum revomet patefacti fossa sepulchri
(Aurelius Prud Apotheos. de Resurr. Carnis Hum) {«لن يضيع سن ولا ظفر»}[1]. وهذا الإيمان[2]، الذي تعتبرونه فظّاً وجسدياً، الذي من ثم تنكرونه،

---

(1) النص اللاتيني هنا معقّد جداً؛ وهو غير موجود أساساً في النص الألماني الأصلي. من هنا، فقد اعتمدنا في ترجمتنا نص فويرباخ، الذي هو مختصر للنص اللاتيني الوارد في الترجمة الإنكليزية. ـ مترجم!

(2) خطأ واضح في النص الإنكليزي؛ فقد وردت "إيمان" بخطأ طباعي، "قذارة". وقد تمّ تصحيح الخطأ من نصوص بلغات أخرى. ـ مترجم!

هو الإيمان الوحيد، المتناسق، الصادق، والحقيقي. إلى هوية الشخص تنتمي هوية الجسد}.

الحياة المستقبليّة هي هذه الحياة التي ضاعت مرة، لكنها وجِدت من جديد، وهي تشع بكل ما أمكن من السطوع بسبب فرح الانتعاش. يتخلّى الإنسان المتديّن عن مباهج هذا العالم، لكن فقط حتى يمكنه بالمقابل أن يكسب مباهج السماء؛ أو إنّه يتخلّى عنها بالأحرى لأنها لتوها في حوزة مثالية للمباهج السماوية؛ ومباهج السماء هي نفسها مباهج الأرض، إلا أنها تحررت من قيود وتناقضات هذه الحياة. يصل الدين إذن، ولو أنه عبر دائرة، إلى الهدف ذاته، هدف البهجة، الذي يسرع إليه الخطى الإنسان الطبيعي بخط مباشر. أن تعيش في الصور الذهنية أو الرموز فهو جوهر الدين. الدين يضحّي بالشيء نفسه لأجل الصورة. والحياة المستقبليّة هي الحاضر في مرآة المخيّلة: الصورة الآسرة بمعنى الدين هي النمط الحقيقي للحياة الدنيوية ـ الحياة الحقيقية هي فقط بصيص لتلك الحياة المثالية، الخياليّة. الحياة المستقبليّة هي الحاضر المنمّق، المتأمّل من خلال المخيّلة، المنقّى من كل المواد الخشنة؛ أو، إذا ما عبّرنا وضعياً، إنها الحاضر الجميل مكثّفاً.

التنميق، التصحيح، يفترض مسبقاً اللوم، عدم الرضا، لكن عدم الرضا هو سطحي فقط. أنا لا أنكر الشيء ليكون ذا قيمة؛ مع ذلك، تماماً كما هو عليه، فإنه لا يسرّني؛ أنا أنكر فقط التعديل، وليس الجوهر، غير ذلك فأنا أحث على الإبـادة. إنّ البيت الذي لا يروق لي على الإطلاق أسبب تقويضه، لا تنميقه. بالنسبة للمؤمن بحياة مستقبليّة البهجة مقبولة ـ من باستطاعته أن يفشل في أن يكون واعياً بأن البهجة شيء إيجابي؟ ـ لكنه غير مقبول بالنسبة له أن البهجة هنا تتبع بأحاسيس مناقضة، أي أنها عابرة. ومن هنا فهو يضع البهجة في الحياة المستقبليّة أيضاً، لكن كبهجة أبديّة، غير منقطعة، إلهية (ولذلك تسمّى الحياة المستقبلية عالم البهجة)، كما لو أنّه يتصوّرها هنا في الإله؛ لأن الإله ليس إلا بهجة أبديّة، غير منقطعة، مفترضة كذات. الفردية أو الشخصية مقبولة له، لكن

فقط باعتبارها غير مثقلة بالقوى الموضوعيّة؛ من هنا فهو يُشمِل الفردية أيضاً، لكنها فردية نقية، ذاتية بالمطلق. النور يسرّه؛ لكن ليس الجاذبية، لأن هذه تبدي تحديداً للفرديّة؛ ليس الليل، لأن فيه يُخضع الإنسان للطبيعة: في العالم الآخر، هناك نور، لكن لا ثقل، لا ليل ـ نور نقي، دون عائق.

مثلما أنّ الإنسان في نأيه الأبعد عن ذاته، في الإله، يعود دائماً إلى ذاته، يدور دائماً حول ذاته؛ كذلك في نأيه الأبعد عن العالم، فإنّه دائماً يعود إليه في نهاية المطاف. وكلمّا ظهر الإله في البداية أكثر خارج ـ وفوق ـ بشري، كلمّا أظهر نفسه بأنّها أكثر بشريّة في السياق اللاحق للأمور، أو عند النهاية: وكذلك تماماً، فكلّما تبدو الحياة السماوية أكثر ما فوق طبيعيّة في البداية أو عن بعد، كلما تفعل ذلك بوضوح أكثر، في نهاية المطاف أو عندما ينظر إليها عن كثب، تُظهر تماثلها مع الحياة الطبيعية ـ تماثل يمتد في نهاية المطاف حتى إلى اللحم البشري، حتى إلى الجسد. في المثال الأوّل العقل منشغل بفصل النفس عن الجسد، كما أنّه في تصوّر الإله يكون العقل مشغولاً أولاً بفصل الجوهر عن الفرد؛ الفرد يموت موتاً روحيّاً، الجسد الميت الذي يبقى وراءه هو الفرد البشري؛ النفس التي غادرت منه هي الإله. لكن فصل النفس عن الجسد، الجوهر عن الفرد، الإله عن الإنسان، يجب أن يلغى مرة أخرى. كل فصل للكينونات المتحالفة أساسيّاً هو فصل مؤلم. فالنفس تتوق إلى نصفها المفقود، إلى جسدها؛ وكما الإله، فالنفس المغادرة تتوق إلى الإنسان الحقيقي. من هنا، فكما يصبح الإله إنساناً مرة أخرى، كذلك تؤوب النفس إلى جسدها، وتتم الآن استعادة التماثل الكامل بين هذا العالم والعالم الآخر. صحيح أن هذا الجسد الجديد هو جسد مشرق، ممجّد، إعجازي، لكنه ـ وهذه هي النقطة الرئيسة ـ جسد آخر وهو مع ذلك الجسد ذاته، مثلما أنّ الإله هو كينونة أخرى غير الإنسان، ومع ذلك فهو الإنسان ذاته. هنا نؤوب مرة أخرى إلى فكرة المعجزة، التي توحد المتناقضات. الجسد ما فوق الطبيعي هو جسد شيدته المخيّلة، ولهذا السبب بالذات فهو كاف لمشاعر الإنسان: جسد مرتاح من ثقل الأحمال، ذاتي بحت. إن الإيمان

بحياة مستقبليّة ليس غير الإيمان بحقيقة المخيّلة، مثلما أنّ ألإيمان بإله هو الإيمان بحقيقة الشعور الإنساني ولا نهائيته. أو: مثلما أنّ الإيمان بإله هو مجرّد إيمان بالطبيعة التجريدية للإنسان، كذلك فالإيمان بالحياة السماوية هو مجرّد إيمان بالحياة الدنيوية المجردة.

لكن حصيلة الحياة المستقبليّة هي السعادة، النعيم الأبدي للشخصية، الذي هو هنا محدّد ومقيّد بالطبيعة. لذلك فالإيمان بالحياة المستقبليّة هو إيمان بحريّة الذاتوية من قيود الطبيعة؛ إنه إيمان بأبديّة الشخصيّة ولا نهائيتها، وليس الشخصية المصوّرة من خلال العلاقة بفكرة النوع، الذي تكشف فيه نفسها للأبد في أفراد جدد، بل الشخصية بوصفها تنتمي لأفراد موجودين بالفعل: وهو ما ينتج عنه، إنه إيمان الإنسان في نفسه. لكن الإيمان بملكوت السماوات هو أمر واحد مع الإيمان بإله ـ محتوى الفكرتين هو نفسه؛ الإله هو ذاتويّة مطلقة نقية منطلقة من كل القيود الطبيعية؛ إنه يكون ما يجب على الأفراد أن يكونوا، وما سوف يكونون: لذلك فالإيمان بإله هو إيمان للإنسان بلانهائية طبيعته الخاصة وحقيقتها؛ الكائن الإلهي هو الكينونة الإنسانية الذاتية في حريتها ولا محدوديتها المطلقتين.

لقد أُنجز الآن أكثر مهامنا جوهريّة. لقد اختزلنا طبيعة الإله ما فوق الدنيوية، ما فوق الطبيعية، ما فوق البشريّة إلى عناصر الطبيعة البشرية وذلك بوصفها عناصرها الأساسية. لقد وضعتنا صيرورة تحليلنا مرّة أخرى في الموقع الذي انطلقنا منه. إن بداية الدين، منتصفه، ونهايته هي الإنسان.

القسم الثاني

الجوهر المزيف أو اللاهوتي للدين

18 ـ وجهة النظر الأساسية للدين

وجهة النظر الأساسية للدين هي العملية أو الذاتية. إنّ هدف الدين هو خير الإنسان، خلاصه، سعادته النهائية؛ علاقة الإنسان بالإله ليست غير علاقته بخيره الروحي؛ الإله هو الخلاص المُدرَك للنفس، أو القوّة غير المحدودة المؤثّرة في الخلاص، نعيم الإنسان. الدين المسيحي يتميّز بشكل خاص عن الأديان الأخرى في هذا ـ أنّ ما من غيره أعطى أهمية معادلة لما أعطاه لخلاص الإنسان. لكن هذا الخلاص ليس ازدهاراً ورفاهاً دنيويّاً زمنيّاً. على العكس من ذلك، فإنّ معظم المسيحيين الحقيقيين أعلنوا أن الخير الأرضي يبعد الإنسان عن الإله، في حين أنّ الشدائد، المعاناة، والآلام تؤدي به إلى الإله، ومن هنا فهي وحدها المناسبة للمسيحيين. لماذا؟ لأنّه في المصاعب يتصرّف الإنسان عمليّاً أو ذاتويّاً؛ في المصاعب يمتلك مورداً فقط لشيء أوحد معوز؛ في المصاعب يُشْعَر بالإله بأنّه رغبة الإنسان. السرور، البهجة توسّعان الإنسان؛ المصاعب، المعاناة تقلّصه وتركّزه؛ في المصاعب ينكر الإنسان حقيقة العالم؛ والأشياء التي تسحر مخيلة الفنان وعقل المفكّر تفقد جاذبيتها بالنسبة له، سلطتها عليه؛ إنّه مستغرق في ذاته، في نفسه الخاصة. وهكذا فالنفس المستغرقة ـ ذاتياً، المتمركزة ـ ذاتياً، الساعية إلى الإشباع في الذات فقط، المنكرة للعالم، المثاليّة بالنسبة للعالم، بالطبيعة عموماً، لكنها واقعية بالنسبة للإنسان، تهتم فقط بحاجتها الفطريّة إلى الخلاص ـ هذه النفس هي الإله. الإله، كغرض للدين ـ وعلى هذا النحو فقط يكون إلهاً ـ الإله بمعنى الـproprium nomen {«اسم العلم»}، لا ككيان ميتافيزيقي غامض، هو في جوهره غرضٌ للدين فقط، وليس للفلسفة ـ للشعور، ليس للعقل ـ ضرورة للقلب، لا حريّة للعقل: باختصار، غرض والذي هو الانعكاس ليس للميل النظري بل العملي للإنسان.

يُلحق الدين بمذاهبه نقمة ونعمة، إدانة وخلاص. مبارك هو ذلك الذي يؤمن، ملعون هو ذلك الذي لا يؤمن. وهكذا فإنّه لا يناشد العقل، بل الشعور، الرغبة بالسعادة، بشغف الأمل والخوف. إنّه لا يأخذ وجهة النظر النظرية؛ وإلاّ فإنّ عليه أن يكون حراً في أن يعلن مذاهبه دون أن يربط بها نتائج عملية، دون أن يقسر إلى حدّ معيّن على الاقتناع بها؛ لأنه حين تبقى القضية على النحو التالي: أضيع إذا لا أؤمن ـ فالضمير يقبع تحت نوع دقيق من القيود؛ الخوف من الجحيم يحثني على أن أعتقد. وحتى مع الافتراض بأنّ اعتقادي هو في أصله حر، الخوف يخلط ذاته حتماً؛ ضميري يقبع دائماً تحت القيد؛ الشك، مبدأ الحريّة النظرية، يبدو لي جريمة. وهكذا كما في الدين فالفكرة الأعلى، الوجود الأعلى هو الإله، وهكذا فالجريمة الأعلى هي الشك في الإله، أو الشك بأنّ الإله موجود. لكن ذلك الذي لا أثق بنفسي لأن أشك به، الذي لا أستطيع الشك به دون شعور بالانزعاج في نفسي، دون تكبّد الذنب؛ ذلك ليس مسألة نظريّة، بل مسألة ضمير، ليس كينونة للعقل، بل للقلب.

نقول الآن كما أنّ وجهة النظر الوحيدة للدين هي وجهة النظر العملية أو الذاتوية، كذلك من ثمّ بالنسبة للدين ككل، الإنسان الأساسي هو ذلك الجزء من طبيعته الذي هو عملي، الذي يصوغ القرارات، التي تعمل وفقاً لأهداف واعية، سواء أكانت مادية أو معنوية، والتي تعتبر العالم ليس في ذاته، بل فقط بالنسبة لتلك الأهداف أو الرغبات: النتيجة هي أن كل ما يكمن خلف الوعي العملي، لكن الذي هو الغرض الأساسي للنظريّة ـ نظرية بالمعنى الأكثر أصالة والأكثر عمومية، أي، نظريّة التأمّل والخبرة الموضوعيين، العقل، العلم {هنا وفي أجزاء أخرى من هذا العمل، تؤخذ النظرية بالمعنى الذي تكون فيه مصدر نشاط النعت الصحيح ـ العلم الذي يلد الفن ـ لأنّ الإنسان يمكنه أن يعمل فقط بقدر ما يعلم «tantum potest quantum scit» «بقدر ما يعرف»} ـ يعتبر من قبل الدين بأنه يكمن خارج الإنسان والطبيعة، في كينونة خاصّة، شخصيّة. كل الخير، لكن بشكل خاص ذلك الذي يحوز على الإنسان بمعزل عن إرادته، ذلك الذي

لا يتوافق مع أي قرار أو غرض، ذلك الذي يتجاوز حدود الوعي العملي، يأتي من الإله؛ كل الخبث، الشر، لكن بشكل خاص ذلك الذي يستحوذ عليه رغم إرادته في خضم أفضل قراراته الأخلاقية، أو يسرع به وحده بعنف رهيب، يأتي من الشيطان. المعرفة العلمية بجوهر الدين تشمل المعرفة بالشرّ، الشيطان، الأبالسة. لا يمكن حذف هذه الأشياء دون تشويه عنيف للدين. النعمة وأعمالها هي نقائض الشرّ وأعماله. ولأنّ الدوافع اللاإراديّة، الحسيّة التي تومض من أعماق الطبيعة، وبشكل عام، كلّ تلك الظواهر للشرّ المعنوي والماديّ التي هي غير قابلة للتفسير بالنسبة للدين، تظهر بالنسبة له كعمل للكينونة الشريرة؛ كذلك فالحركات اللا إرادية للإلهام والنشوة تظهر بالنسبة له كعمل للكينونة الخيّرة، الإله، أعمال الروح القدس أو أعمال النعمة. من هنا تأتي اعتباطيّة النعمة ـ تذمّر الورع من أنّ النعمة تزوره مرّة وتباركه، وفي أخرى تهجره وترفضه. الحياة، قوّة النعمة، هي الحياة، قوّة العاطفة. العاطفة هي فارقليط المسيحيين. اللحظات التي تُهجَر من النعمة الإلهية هي لحظات مفتقرة للعاطفة والإلهام.

في علاقتها بالحياة الداخلية، يمكن تعريف النعمة كعبقرية دينية **religious genius**؛ في علاقتها بالحياة الخارجيّة كفرصة دينية. لا يكون الإنسان خيّراً أو شريراً بأية حال من خلال نفسه، قوته، إرادته؛ بل من خلال ذلك التركيب الكامل لتحديدات خفيّة وواضحة لأشياء، والتي لأنّها لا تستند إلى ضرورة واضحة، فنحن نعزوها إلى قوة «الفرصة». النعمة الإلهية هي قوة الفرصة المحجوبة بسرّ إضافي. من هنا لدينا مرة أخرى التأكيد على ما نظرنا إليه على أنّه القانون الأساسي للدين. ينكر الدين الفرصة، ينبذها، مما يجعل كل شيء يعتمد على الإله، ليوضح كل شيء عن طريقه؛ لكن هذا الإنكار ظاهريّ فقط؛ إنّه فقط يعطي الفرصة اسم السيادة الإلهية. لأنّ الإرادة الإلهية، التي هي، على أسس غير مفهومة، لأسباب غير مفهومة، أي، إذا ما تحدّثنا بصراحة، من اللاأساس، الاعتباطيّة المطلقة، من النزوة الإلهيّة، إن صح القول، تحدّد أو تقّدر للبعض أن يكون شريراً وبائساً، وبعضهم الآخر خيّراً وسعيداً، لا تمتلك سمة إيجابية واحدة لتمييزها عن قوة

الفرصة. من هنا فإنّ سرّ اصطفاء النعمة هو سرّ الفرصة. أقول سر الفرصة؛ لأن الفرصة في الحقيقة هي سر، على الرغم من أنّها قد مُدغمة ومتجاهلة من قبل فلسفتنا الدينية التأمليّة، التي، مع انشغالها بالأسرار الوهميّة للكينونة المطلقة، أي، اللاهوت، تغاضت عن الأسرار الحقيقية للفكر والحياة، كذلك أيضاً ففي سرّ النعمة الإلهية أو حرية الاصطفاء، نسيت السرّ المدنّس للصدفة.

{مما لا شك فيه، أن هذا الحجاب لسرّ القدر سوف يُقال عنه إنّه بشع، أثيم، شيطاني. ليس لدي ما أزعمه ضد ذلك؛ فأنا أفضّل أن أكون شيطاناً متحالفاً مع الحقيقة، على أن أكون ملاكاً متحالفاً مع الباطل.}

لكن لنعد. الشيطان هو الشيء السلبي، الشر، الذي ينبع من الطبيعة، لكن ليس من الإرادة؛ الإله هو الشيء الإيجابي، الخير الذي يأتي من الطبيعة، لكن ليس من الفعل الواعي للإرادة. الشيطان هو الشر غير الطوعي، الذي لا يمكن تفسيره؛ الإله هو الخير غير الطوعي، الذي لا يمكن تفسيره. مصدر الاثنين هو نفسه، الصفة فقط مختلفة أو متناقضة. لهذا السبب، كان الاعتقاد بالشيطان، حتى الأزمنة الأحدث، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع الاعتقاد بالإله، وهكذا حتى اعتُقِد أن إنكار الشيطان هو بالفعل مسألة إلحاديّة مثل إنكار الإله. ليس دونما سبب؛ لأنّه ما أن يبدأ البشر باستخلاص ظواهر الشرّ من الأسباب الطبيعيّة، حتى يبدأون في الوقت ذاته باستخلاص ظواهر الخير، الألوهيّة، من الأسباب الطبيعية، ليصلوا في نهاية المطاف إلى إلغاء فكرة الإله بالكامل، أو على الأقل يؤمنون بإله آخر غير إله الدين. في هذه الحالة فإن الأكثر شيوعاً هو أن يحصل أن يجعلوا الإله كينونة خامِلة، غير نشطة، والذي يعادل وجوده اللا ـ وجود، كونه لم يعد يتدخّل بفعالية في الحياة، بل يوضع فقط على قمّة الأشياء، في بداية العالم، بوصفه العلّة الأولى. خلق الإله العالم: هذا هو كل ما تم الاحتفاظ به من الإله هنا. صيغة الماضي ضروريّة؛ لأنه منذ تلك الحقبة تابع العالم مجراه وكأنه آلة. الإضافة: إنه لا يزال يخلق، إنّه يخلق في هذه اللحظة، هي مجرّد نتيجة لانعكاس خارجي؛ إن صيغة الماضي تعبّر بما يكفي عن الفكرة الدينية في هذه المرحلة؛ لأنّ روح الدين تذهب عندما تختزل فاعلية الإله

إلى fecit {«صنع»} أو creavit {«خلق»}. إنه لأمر مختلف حين يقول الوعي الديني الحقيقي: إن fecit لا تزال اليوم tacit {«ضمني»}. هذا، على الرغم من أنه هنا أيضاً نتاج التفكير، له مع ذلك معنى شرعي، لأنه من خلال الروح الدينية يتمّ التفكير بالإله على أنّه نشط بالفعل.

يُلغى الدين حين تتطفّل فكرة العالم، ما يسمى بالعلل الثانية[1]، بنفسها بين الإله والإنسان. هنا عنصر أجنبي، مبدأ الثقافة الفكرية، وقد دسّ نفسه، السلام مكسور، انسجام الدين، الذي يتموضع فقط في العلاقة الآنيّة بين الإنسان والإله، تم تدميره. العلل الثانية هي تلاعب للعقل غير المعتقد مع قلب لا يزال معتقداً. صحيح أنّ الإله، وفقاً للدين أيضاً، يعمل على الإنسان عن طريق الأشياء والكائنات الأخرى. لكن الإله وحده هو العلّة، هو وحده الكينونة النشطة والفعالة. ما يفعله رفيق مخلوق هو من وجهة نظر الدين لم يقم به هو، بل الإله. الآخر هو مجرّد مظهر، وسيلة، وسيط، ليس علّة. لكن «العلّة الثانية» هي شذوذ بائس، ليست كينونة مستقلة ولا كينونة تابعة: الحقيقة أنّ الإله يقدّم الدافع الأول، إنما بعدئذٍ يدسّ النشاط العفوي للعلّة الثانية.

{مذهب مشابه هو مذهب الـــConcursus Dei {الدفع الإلهي}، الذي ينصّ على أنّ الإله لا يعطي الدافع الأول فقط، بل يشارك أيضاً في طاقة العلّة الثانية[2]. بالنسبة للبقية، فهذا المذهب ليس إلا شكل محدّد للثنائيّة المتناقضة بين الإله والطبيعة، التي تنتشر عبر تاريخ المسيحية. بالنسبة لموضوع هذه الملاحظة، كما بالنسبة للمقطع كلّه، أنظر: شتراوس: Die Christliche Glaubenslehre، B. ii. § 75، 76}.

الدين من ذاته، غير المشوب بعناصر أجنبية، لا يعرف شيئاً عن وجود العلل الثانية؛ على العكس من ذلك، إنّها حجر عثرة بالنسبة له؛ لأنّ عالم العلل الثانية،

---

(1) في الترجمة الإنكليزيّة، التعبير هو Second causes {«العلل الثانية»}؛ أمّا في النص الألماني الأصلي، فالتعبير هو Mittelursache {«العلّة الوسيطة»}.

(2) في النص الألماني، يرد التعبير باللغة اللاتينيّة ـ causa secunda. مترجم!

العالم المحسوس، الطبيعة، هو بالضبط ما يفصل الإنسان عن الإله، على الرغم من أن الإله كإله حقيقي، أي، كينونة خارجيّة يُفْتَرض أنّه سيصبح في العالم الآخر وجوداً محسوساً.

Dum sumus in hoc corpora, peregrinamur ab eo qui summe»} est»: «ما دمنا في الأجساد، سنظل بعيدين عن الإله»}. برنارد. (.Epist. 18 ed Basle، 1552). «طالما أننا نعيش، نكون في خضم الموت». ـ لوثر (.Th. i. P 331). من هنا فإنّ فكرة الحياة المستقبليّة ليست غير فكرة الديانة الحقيقية، الكاملة، المحرّرة من قيود وعوائق هذه الحياة ـ الحياة المستقبليّة، كما سبق وقيل، ليست غير الرأي والموقف الحقيقيين، القلب المفتوح، للدين. نحن هنا نعتقد ـ هناك نحن نعاين، أي، ليس ثمة شيء بجانب الإله، وهكذا فلا شيء بين الإله والنفس؛ لكن فقط لهذا السبب، أنّه يجب أن لا يكون هناك شيء بينهما، لأنّ الاتحاد الفوري بين الإله والنفس هو الرأي والرغبة الحقيقيين للدين. «علينا أن نعمل حتى الآن مع الإله كما مع امرؤ مخفي عنّا، ومن غير الممكن أن تكون لنا شراكة معه في هذه الحياة وجهاً لوجه. كل المخلوقات ليست الآن غير أقنعة عبثيّة، يخفي تحتها الإله نفسه، والتي بها يتعامل[1] معنا». «لوثر (.Th. xi. P 70)... «لو كنتم أحراراً فقط من صور الأشياء المخلوقة، لكان بإمكانكم امتلاك الإله دونما انقطاع». تاولر ـ (L C. P. 313)}.

من هنا فالدين يعتقد أنه ذات يوم سيسقط جدار الفصل هذا. ذات يوم سوف لن يكون هناك طبيعة، مادّة، هيئة، على الأقل لا شيء مثل ذلك الذي يفصل الإنسان عن الإله: سوف لن يكون عندئذٍ سوى الإله والنفس الورعة. يستمد الدين فكرة وجود العلل الثانية، أي، الأشياء التي تتوسط بين الإله والإنسان، فقط من نظريّة الكون الفيزيائية، الطبيعية، ومن ثمّ الإلحاديّة أو على الأقل غير الدينية: نظرية والتي هي مع ذلك تُفسد على الفور عن طريق جعل

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

عمليّات الطبيعة عمليّات الإله. لكن هذه الفكرة الدينية تتناقض مع الشعور والفهم الطبيعيين، اللذين يقرّان بوجود نشاط حقيقي، عفوي للأشياء الطبيعية. وهذا التناقض للرأي الماديّ مع النظرية الدينية، الدين، يُحَلّ عن طريق تحويل الفعالية التي لا يمكن إنكارها إلى فعاليّة لله. وهكذا، وفق هذا الرأي، الفكرة الإيجابية هي الإله؛ أمّا السلبية، فهي العالم.

على العكس من ذلك، حيثما تُطلق العلل الثانية في الحركة، يكون، إذا جاز التعبير، انعتاق، يحدث العكس؛ الطبيعة هي الفكرة الإيجابية، الإله هو الفكرة السلبية. العالم مستقل في وجوده، ثباته؛ فقط بالنسبة لبدايته يكون تابعاً. الإله هنا هو فقط كينونة افتراضية، استنتاج، ناشئ عن ضرورة فهم محدود، والذي بالنسبة له فإنّ وجود العالم المصوّر من قبله كآلة غير قابل لأن يُفسّر دون مبدأ الحركة الذاتيّة؛ إنّه لا يعود كينونة أصليّة، ضروريّة بالمطلق. الإله موجود ليس من أجل صالحه الخاص، بل من أجل صالح العالم - فقط بحيث يمكنه، كعلّة أولى، تفسير وجود العالم. إن الإنسان ذا المنطق الضيّق يعترض على الوجود الذاتي الأصلي للعالم، لأنه ينظر إليه فقط من وجهة النظر العملية، الذاتية، فقط في سمته الشائعة، فقط كقطعة من آلية، ليس في عظمته ومجده، ليس ككون. إنّه يتصوّر العالم على أنه قد أُطلِق إلى حيز الوجود من قبل الدافع الأصلي، وكما هو الحال مع المادّة، وفقاً لنظريّة رياضيّة، التي ما أن تطلق في الحركة حتى تواصل منذ ذلك الحين وإلى الأبد: أي، إنّه يفترض أصلاً آليّاً. يجب أن تكون الآلة في البداية؛ هذا متضمَّن في فكرتها بالذات؛ لأنها لا تمتلك مصدر الحركة في ذاتها.

إنّ كلّ علم نشوء الكون الديني التأمّلي هو حشو، كما يتوضّح من هذا المثال. في علم نشوء الكون يعلن الإنسان أو يحقّق الفكرة التي لديه عن العالم؛ إنه فقط يكرّر ما قاله بالفعل بصيغة أخرى. وهكذا فهنا، إذا كان العالم آلة، من البديهي أنّه لم يصنع نفسه، أي، على العكس من ذلك، كان قد خُلِق، أي،

كان له أصل آلي. والحقيقة أنه هنا يتفق الوعي الديني مع النظرية الآليّة، التي بالنسبة لها أيضاً العالم مجرد نسيج، نتاج لإرادة. لكنهما يتفقان للحظة فقط، في لحظة الخلق فقط؛ تلك اللحظة تمرّ، الانسجام يتوقّف. يحتاج معتنق النظرية الميكانيكية إلى الإله فقط كخالق للعالم؛ وما أن يتم صنعه، حتى يدير العالم ظهره للخالق، ويبتهج بوجوده الذاتي الذي لا إله له. لكن الدين لا يخلق العالم إلا للحفاظ عليه في الوعي الدائم لعدميته، لاعتماده على الإله. بالنسبة لمنظّر الميكانيكية، الخلق هو الخيط الرفيع الأخير الذي يربطه حتى الآن بالدين؛ الدين الذي العالم بالنسبة له هو حقيقة حاضرة (لأن كل القوى والأنشطة بالنسبة له هي قوة الإله وأنشطته)، هو عنده ما تبقى من ذكريات الشباب؛ ومن هنا فهو ينقل خلق العالم، فعل الدين، لا ـ وجود العالم (لأنّه في البداية، قبل الخلق، لم يكن هناك أي عالم، فقط الإله)، إلى مسافة بعيدة، إلى الماضي، في حين أنّ الوجود الذاتي للعالم، الذي يمتصّ كلّ حواسه ومساعيه، يعمل عليه بقوة الحاضر. إن منظر الميكانيكيّة يقطع ويختصر نشاط الإله بنشاط العالم. عنده لا يزال الإله يمتلك بالفعل[1] حقّاً تاريخياً، لكن هذا يتناقض مع الحق الذي يسبغه على الطبيعة؛ من هنا فهو يحدّ قدر الإمكان من الحق الذي لا يزال متبقياً لله، من أجل أن يكسب دوراً أكبر وأكثر حرية لعلله الطبيعية، ومن ثم لفهمه[2].

عند هذه الفئة من المفكرين يحتلّ الخلق الموقع نفسه الذي للمعجزات، التي يمكنهم أن يذعنوا لها أيضاً وهم يذعنون لها بالفعل، لأن المعجزات موجودة، على الأقل وفقاً للرأي الديني. لكنه لا يعني أنّه يشرح المعجزات بشكل طبيعي، أي، بشكل آلي، فهو يمكنه هضمها فقط حين يحيلها إلى الماضي؛ بالنسبة للحاضر فهو يرجو أن يعفى من الإيمان بها، ويفسّر كلّ شيء لنفسه بطريقة ساحرة بناء على مبادئ طبيعية. عندما غادر اعتقاد العقل، الذكاء، حين لا يعود يُعتقد به على نحو طوعي، بل فقط لأنه اعتقاد شائع، أو لأنه على بعض

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(2) فهمه، يعني، فهم منظر الطبيعة. ـ مترجم!

الأسس أو غيرها يجب أن يُعتقد به؛ باختصار، حين يكون اعتقاد داخليّاً اعتقاداً من الماضي؛ من ثم فخارجياً أيضاً يشير غرض الاعتقاد إلى الماضي. وهكذا فاللااعتقاد يحصل على فسحة للتنفس، لكنه في الوقت ذاته يعترف للاعتقاد على الأقل بصحة تاريخية. الماضي هنا هو الوسيلة السعيدة للتسوية بين الاعتقاد واللااعتقاد: أنا بالتأكيد أعتقد بالمعجزات، لكن، لاحظ جيداً nota bene، ليس بالمعجزات والتي تحدث الآن ـ فقط في تلك التي حدثت ذات مرّة، التي هي، بحمد الإله! plus quam perfecter. {«أكثر من كاملة»}.[1] هكذا أيضاً مع الخلق. فالخلق هو فعل فوري للإله، معجزة، لأنّه ذات مرّة لم يكن ثمة سوى الإله. في فكرة الخلق يتجاوز الإنسان العالم، يرتقي إلى فكرة تجريدية عنه؛ إنّه يتصوّره على أنّه لا ـ وجود في لحظة الخلق؛ وهكذا فهو يزيل من أمام ناظريه ما يقف بينه وبين الإله، العالم المحسوس؛ إنّه يضع نفسه في تماس مباشر مع الإله. لكن المفكّر الميكانيكي ينكمش عن هذا التماس المباشر مع الإله. من هنا فهو يجعل من القوي proesens، إذا كان يرتقي نحو العلى بالفعل، مثالياً perfectum[2]؛ إنّه يُدخل آلاف السنين بين وجهة نظره الطبيعيّة أو الماديّة والفكرة عن عمليّة آنيّة للّه.

بالنسبة للروح الدينية، على العكس من ذلك، الإله وحده هو علّة كل الآثار الإيجابية، الإله وحده هو الأرضيّة النهائيّة وأيضاً الوحيدة سواء أجاب على الأسئلة، التي تطرحها النظريّة، أو بالأحرى صدّها؛ لأنّ إيجابيّة الدين هي فعليّاً سلب؛ فإجابته تعادل اللاشيء، لأنّه يحل أكثر المسائل اختلافاً بالإجابة ذاتها، جاعلاً كلّ عمليّات الطبيعة عمليّات آنيّة للّه، لكينونة مترويّة، شخصيّة، خارج الطبيعة أو ما فوق الطبيعة. الإله هو الفكرة التي تمدّنا بما تعوزه النظريّة. فكرة الإله هي تفسير ما لا يمكن تفسيره ـ التي لا تفسّر شيئاً لأنّه يُفترض أنّها

(1) في النص الألماني، Plusquamperfecta. ـ مترجم!

(2) النص الألماني: er macht daher das Präsens, wenn er sich anders so hoch versteigt, sogleich zu einem Perfektum ـ مترجم!

تفسّر كلّ شيء، دون تمييز؛ إنّه ليل النظرية، لكنه ليل، الذي فيه كلّ شيء واضح للشعور الديني لأنه بمعيار الظلمة، يخمد النور المميّز للفهم؛ إنّه الجهل الذي يذيب كلّ الشكوك عبر قمعها، الذي يعرف كلّ شيء لأنه لا يعرف شيئاً محدداً، لأن كل الأشياء التي تؤثّر في العقل تختفي أمام الدين، تفقد فردانيتها، فهي في نظر السلطة الإلهية لا شيء. الظلام هو أم الدين.

الفعل الأساسي للدين، ذلك الذي يُطلِق فيه الدين في الحركة ما أسميناه بجوهره، هو الصلاة. الصلاة كليّة ـ القوّة. لكن النفس التقيّة تتوسّل في الصلاة. الإله يلبّي. لكنه لا يصلّي للعطايا الروحيّة {إنّه فقط عدم الاعتقاد بفعالية الذي حدّد بحذق الصلاة بالأمور الروحية} وحدها، والتي تكمن بنوع ما في قوة الإنسان؛ إنّه يصلّي أيضاً للأشياء التي تكمن خارجه، التي هي في قوة الطبيعة، قوة والتي غرض الصلاة بالذات التغلّب عليها؛ في الصلاة يمسك بوسيلة ما فوق طبيعيّة، من أجل تحقيق غايات هي في ذاتها طبيعية. ليس الإله بالنسبة له العلّة النائية causa remota بل العلّة القريبة cause proximo، العلّة الآنية، الفاعلة لكلّ النتائج الطبيعية. إنّ كلّ ما يسمّى بالقوى الثانوية والعلل الثانوية ليست شيئاً بالنسبة له عندما يصلّي؛ إذا كانت أي شيء بالنسبة له، فإنّ قوة الصلاة، حماسها سوف يمحقان. لكنها في الحقيقة لا تعطي وجوداً له؛ وإلا لكان سيسعى بالتأكيد إلى بلوغ غايته فقط من خلال بعض العمليات الوسيطة. لكنه يرغب بمساعدة فورية. إنه يمتلك ملاذاً في الصلاة متيقناً أنه يمكنه القيام بما هو أكثر، أكثر بلا حدود، عن طريق الصلاة، مما عن طريق كلّ جهود العقل وكلّ قوى الطبيعة ـ في القناعة الراسخة بأن الصلاة تمتلك قوى ما فوق بشريّة وما فوق طبيعيّة.

{من هنا، فوفقاً لمفهوم البرابرة، الصلاة هي قوّة قسرية، هوّة. لكن هذا المفهوم هو مفهوم غير مسيحي (على الرغم من أنّه حتى بين العديد من المسيحيين فإنّ فكرة أن الصلاة تقيّد الإله مقبولة)؛ لأنّه في المسيحية الإله هو شعور أساسي راض في ذاته، خير القدير، الذي لا ينكر شيئاً للشعور (الديني). فكرة الإكراه تفترض إلهاً عديم الشعور}.

لكنّه في الصلاة يتقدّم نحو الإله آنياً. وهكذا فالإله بالنسبة له هو العلّة الآنيّة، تلبيّة الصلاة، القوّة التي تحقّق الصلاة. لكن فعل الإله الآني هو معجزة؛ من هنا فالمعجزة ضروريّة للرأي الديني. الدين يفسّر كل شيء من منظور المعجزة. وكون المعجزات لا تحدث دائماً هو أمر واضح حقاً، كما أنّ الإنسان لا يصلّي دائماً. لكن الرأي القائل إنّ المعجزات لا تحدث دائماً يكمن خارج طبيعة الدين، في شكل الرأي التجريبي أو المادي فقط. فحيثما يبدأ الدين، تبدأ هناك أيضاً المعجزة. كل صلاة حقيقية هي معجزة، فعل القوة صانعة المعجزات. المعجزات الخارجية ذاتها فقط تجعل المعجزات الداخلية مرئية، أي، إنها إظهار فقط في الزمان والمكان، ومن ثم كحقيقة خاصّة، لما هو في ذاته ولذاته موقف أساسي للدين، أي، إنّ الإله، بشكل عام، هو العلّة ما فوق الطبيعيّة، الآنية لكلّ الأشياء. المعجزة الحقيقة ليست سوى تعبير حماسي عن الدين، لحظة إلهام. المعجزات تحدث فقط في الأزمات الاستثنائية، التي يوجد فيها تمجيد للمشاعر: من ثمّ هناك معجزات الغضب. ما من معجزة تُصنع بدم بارد. لكنّه بالضبط في لحظات الشغف تكشف الطبيعة الكامنة نفسها. لا يصلّي الإنسان دائماً بدفء وقوة متعادلين. صلوات كهذه هي من ثم غير فاعلة. وحدها الصلاة المتقدة تكشف عن طبيعة الصلاة. يصلّي الإنسان بحق حين يعتبر الصلاة بحدّ ذاتها قوّة مقدّسة، قدرة إلهيّة. هذا هو الحال مع المعجزات. تحصل المعجزات ـ بغض النظر عمّا إذا كان قليلة أو كثيرة ـ كلما كان هناك، كأساس لها، اعتقاد في الإعجازي. لكن الاعتقاد بالمعجزة ليس شكلاً نظرياً أو موضوعياً لرؤية العالم والطبيعة؛ المعجزة تحقّق الحاجات العملية، وتلك التي تتناقض مع القوانين التي هي إلزاميّة للعقل؛ في المعجزة يخضع الإنسان الطبيعة، حيث أنها في ذاتها بطلان، لغاياته الخاصة، التي يعتبرها حقيقة؛ المعجزة هي التعبير الأعلى عن النفعيّة الروحية أو الدينية؛ في المعجزة كل شيء يكون في خدمة الإنسان المحتاج. يتضح من هذا، أنّ مفهوم العالم الذي هو أمر ضروري للدين هو مفهوم لوجهة نظر عملية أو ذاتية، أن الإله ـ لأن القوة الصانعة للمعجزات متطابقة مع

الإله ـ هو كينونة عمليّة أو شخصيّة بحتة، تعمل، مع ذلك، كبديل لرأي نظري، ومن ثمّ ليست غرضاً للفكر، للمعرفة، أكثر من المعجزة، التي يعود أصلها إلى نفي الفكر.

حين أضع نفسي في وجهة نظر الفكر، التحقيق، النظرية، التي أعتبر فيها الأشياء في ذاتها، في علاقاتها المتبادلة، تتلاشى الكينونة صانعة المعجزات إلى لا شيء، تختفي المعجزة؛ أي، المعجزة الدينية، التي تختلف تماماً عن المعجزة الطبيعية، على الرغم من أنهما تتبادلان باستمرار، من أجل تسفيه العقل، وتحت مظهر العلم الطبيعي، لإدخال المعجزة الدينية في عالم العقلانية والواقع.

لكن لهذا السبب بالذات ـ أي، إنّ الدين معزول عن وجهة نظر، عن طبيعة النظرية ـ فإنّ الجوهر الحقيقي، الشامل للطبيعة والإنسانية، الذي هو بحد ذاته مخفي عن الدين ومرئي فقط للعين النظرية، متصوّر كجوهر آخر، جوهر إعجازي وما فوق طبيعي؛ تصبح فكرة النوع فكرة الإله، الذي هو نفسه من جديد كينونة فرديّة، لكنه متمايّز عن الأفراد البشر في هذا، أنّه يمتلك صفاتهم وفقاً لمعيار النوع. من هنا، في الدين يضع الإنسان بالضرورة طبيعته خارج نفسه، يعتبر طبيعته طبيعة منفصلة؛ بالضرورة، لأنّ الطبيعة التي هي غرض النظرية تكمن خارجه، لأن كل وجوده الواعي يبذل نفسه في ذاتويته العملية. الإله هو ذاته الأخرى **alter ego**، نصفه الآخر المفقود؛ الإله هو تكملته لنفسه؛ في الإله يكون للمرّة الأولى إنساناً كاملاً. الإله هو حاجة له؛ شيء معوز له دون معرفته ما هو ـ الإله هو هذا الشيء المعوز الذي لا غنى عنه له؛ الإله ينتمي إلى طبيعته. العالم هو لا شيء بالنسبة للدين ـ العالم، الذي هو في الحقيقة مجمل كل الوقائع، يُكشف في مجده فقط من خلال النظرية. إنّ مباهج النظرية هي أحلى المتع الفكرية للحياة؛ لكن الدين لا يعرف شيئاً عن مباهج المفكّر، متقصيّ الطبيعة، الفنان. إنّ فكرة الكون هي العوز له، وعي اللامتناهي فعلياً، وعي النوع. الإله يكون فقط كتعويض على فقر الحياة، على عوز لفحوى أساسيّة، التي تقدّمها الحياة الحقيقية للتأمّل العقلاني في امتلاء

لا نهاية له. الإله بالنسبة للدين هو البديل عن العالم المفقود ـ الإله بالنسبة له هو بدلاً عن التأمّل الخالص، حياة النظرية.

ذلك الذي أسميناه بالرأي العملي أو الشخصي هو غير نقي، إنّه ملطخٌ بالأنانية، لأنه هناك أمتلكُ علاقة بشيء لأجل صالحي الخاص؛ وهو أيضاً ليس اكتفاءً ذاتياً، لأنه يضعني في علاقة مع غرض فوق مستواي الخاص. على العكس من ذلك، الرأي النظري مبهج، اكتفاء ذاتي، سعيد؛ لأنّه هنا يأتي الغرض بالحب والإعجاب؛ في ضوء الذكاء الحرّ إنّه مشعّ كالماس، شفاف ككريستال صخري. الرأي النظريّ جمالي، في حين أنّ العملي غير جمالي. لذلك، يرى الدين في الإله تعويضاً عن رأي غير جمالي. بالنسبة للروح الدينية العالم ليس شيئاً في ذاته؛ الإعجاب، التأمل به وثنيّة؛ لأنّ العالم مجرّد جزء من الميكانيكيّة. من هنا ففي الدين فإنّ الإله هو الذي يستخدم كغرض لتأمّل نقيّ، غير ملوّث، أي، نظريّ أو جماليّ. الإله هو الوجود الذي يمتلك الإنسان علاقة موضوعية به؛ في الإله الغرض يُتأمّل به من قِبَلِه من أجل صالحه الخاص. الإله هو غاية في ذاته؛ لذلك ففي الدين يمتلك المغزى الذي في الرأي النظري ينتمي إلى الغرض عموماً. الكينونة العامة بالنسبة للنظرية هي بالنسبة للدين كينونة خاصّة. الحقيقة أنه في الدين يمتلك الإنسان، في علاقته بالإله، علاقة برغباته الخاصّة بالمعنى الأعلى كما بالمعنى الأدنى أيضاً: «أعطنا هذا اليوم خبزنا اليومي»؛ لكن الإله يستطيع تلبية جميع رغبات الإنسان فقط لأنه هو في نفسه ليس لديه رغبات ـ لأنه هو المباركة الكاملة.

19 ـ التناقض في وجود الإله

الدين هو علاقة الإنسان بطبيعته الخاصة ـ هنا تكمن حقيقته وقوته للتحسين الأخلاقي؛ لكن بطبيعته غير المعترف بها على أنه ملكٌ له، بل تعتبر كطبيعة أخرى، منفصلة، لا، بل كضد ـ متميّزة عن طبيعته: هنا تكمن لا حقيقيته، محدوديته، تناقضه مع العقل والأخلاق؛ هنا يكمن المصدر الضار للتعصّب الديني، المبدأ الميتافيزيقي الرئيس للتضحيات البشرية، بكلمة واحدة، المادة الأولى prima material لكلّ الفظائع، كل المشاهد المروعة، في مأساة التاريخ الديني.

لكن التأمّل في الطبيعة البشرية كطبيعة أخرى، موجودة بشكل منفصل، في المفهوم الأصلي للدين هو فعل للذهن غير طوعي، طفولي، بسيط، أي، مفهوم يفصل بين الإله والإنسان بالآنيّة ذاتها التي يماثل بينهما من جديد. لكن عندما يتقدم الدين في السنين، ومع السنين، في الفهم؛ عندما، في حضن الدين، يوقظ التفكير في الدين، ويبدأ فجر وعي هوية الكينونة الإلهيّة عند الإنسان بالظهور ـ بكلمة واحدة، عندما يصبح الدين لاهوتاً، يصبح الفصل غير طوعي وغير المؤذي أصليّاً للّه عن الإنسان فصلاً متعمّداً، مستنبطاً بإعمال الفكر، والذي لا يمتلك غرضاً آخر غير أن يبعد مرّة أخرى وعي هذه الهوية التي دخلت بالفعل هناك.

ومن هنا فكلّما اقترب الدين من أصله، كلّما كان أكثر صدقاً، أكثر أصالة، كلما صارت طبيعته الحقيقية أقل تقنّعاً؛ أي، ليس ثمّة تمايز نوعي أو جوهري في أصل الدين مهما كان بين الإله والإنسان. والإنسان المتديّن لا يُصدم بهذه

الهوية؛ لأنّ فهمه، لا يزال منسجماً مع دينه. وهكذا ففي اليهودية القديمة، لم يكن يهوه كينونة مختلفة عن الفرد البشري بأي شيء غير دوامية الوجود؛ ففي صفاته، في طبيعته المتأصلة، كان مشابها تماماً للإنسان - كانت له المشاعر ذاتها، الصفات البشرية، لا، بل حتى الماديّة ذاتها. فقط في اليهودية المتأخرة فُصِل يهوه بالطريقة الأدق عن الإنسان، وكان لا بدّ من اللجوء إلى الرمزية من أجل إعطاء التجسيديّة القديمة معنى آخر غير ذلك الذي كان لها أصلاً. هكذا ثانية في المسيحية: في أقدم سجلاّتها فإنّ ألوهية المسيح لم توسم على نحو حاسم كما صارت لاحقاً. عند بولس بشكل خاص، كان المسيح لا يزال كينونة غير معروفة، تحوم بين السماء والأرض، بين الإله والإنسان، أو بشكل عام، أحد الوجودات التابعة للعليّ - أول الملائكة، أول المخلوقات، لكن لا يزال مخلوقاً؛ مولوداً في الواقع لأجلنا؛ لكن بعد ذلك لم يعد الملائكة ولا البشر مخلوقين، بل مولودين، لأنّ الإله أبوهم أيضاً. وللمرّة الأولى ماثلت الكنيسة بينه وبين الإله، جعلته ابن الإله الحصري، حدّدت تمايزه عن الناس والملائكة، ومن ثمّ أعطته احتكاراً لوجود أبدي، غير مخلوق.

في نشأة الأفكار، الشكل الأوّل الذي فيه التفكير في الدين، أو اللاهوت، تُجعل الكينونة الإلهيّة كينونة متمايزة وتضعه خارج الإنسان، وهو ما يكون بجعل وجود الإله الغرض لبرهان شكلي.

إنّ البراهين على وجود الإله كان تم إعلانها بما يتعارض مع الطبيعة الأساسية للدين. إنّهم كذلك، لكن فقط في شكلهم كبراهين. يمثّل الدين آنياً الطبيعة الداخلية للإنسان ككينونة خارجيّة، موضوعيّة. والبرهان لا يهدف إلى أكثر من إثبات أن الدين محقّ. إن الكينونة الأكمل هي التي التي لا يمكن تخيّل ما هو أعلى منها: الإله هو أعلى ما يتخيّله الإنسان أو يمكنه تخيّله. تعبّر هذه المقدّمة للبرهان الأنطولوجي - البرهان الأهم، لأنّه ينطلق من الداخل - عن الطبيعة الأعمق للدين. فذلك الذي هو الأعلى بالنسبة للإنسان، الذي لا

يمكنه القيام بمزيد من التجريد عنه، الذي هو الحدّ الوضعي لعقله، لأحاسيسه، لشعوره، ذلك الذي هو بالنسبة له هو الإله ـ id quo nihil majus cogitari potest. لكن هذه الكينونة الأعلى لن تكون الأعلى إن لم تكن موجودة؛ وهكذا كان بإمكاننا تصوّر كينونة أعلى والتي ستكون أرفع بالنسبة له في واقعة الوجود؛ فكرة الكينونة الأعلى تحول مباشرة دون هذا الخيال. أن لا يتواجد هو عيب؛ أن يتواجد هو كمال، سعادة، نعيم. عن كينونة يعطي لها الإنسان، يقدّم لها كل ما هو غال عليه، لا يستطيع أن يمنع نعيم الوجود. التناقض بالنسبة للروح الدينية في البرهان على وجود الإله يكمن فقط في هذا، أنّ الوجود يُعتقد به على نحو منفصل، ومن هناك تنشأ الظاهرة بأن الإله هو مجرد مفهوم، كينونة موجودة في الفكرة فقط ـ مع ذلك فهي ظاهرة والتي تتبدّد آنياً؛ لأنّ نتيجة البرهان بالذات هي، أنّه إلى الإله ينتمي وجود متمايز عن الوجود المثالي، وجود منعزل عن الإنسان، منعزل عن الفكر، وجود ـ ذاتي حقيقي.

من هنا فالبرهان هو فقط متنافر جدّاً إذاً مع روح الدين، في أنّه يقدّم كاستنباط شكليّ القياس الضمني أو النتيجة الآنيّة للدين، يكشف في علاقة منطقية، ومن ثمّ يميّز، ما يوحده الدين آنياً؛ لأنّه بالنسبة للدين الإله ليس مادّة لفكر تجريدي ـ إنه حقّ وحقيقة حاضران. لكن كون كل دين في فكرته عن الإله يصنع استدلالاً كامناً، غير واع، إنما يتم الاعتراف به في جدله ضد الأديان الأخرى. يقول اليهودي أو المسيحي «أيها الوثنيّون! أنتم لم يكن بإمكانكم تصوّر شيء أعلى من آلهتكم الخاصّة لأنكم كنتم غارقين في الشهوات الخاطئة. يقوم إلهكم على نتيجة، مقدّماتها هي دوافعكم الحسيّة، شغفكم. أنتم تفكّرون هكذا: إنّ الحياة الأكثر امتيازاً هي أن يعيش المرء وفق دوافعه دونما ضابط؛ ولأن هذه الحياة هي الأكثر امتيازاً، الأصدق، أنتم جعلتم منها ها إلهكم. كان إلهكم الطبيعة الجسديّة الخاصة بكم، سماءكم ليست إلاّ مسرحاً حرّاً للأهواء، التي في المجتمع وضمن ظروف الحياة الفعلية عموماً، كان عليها أن تعاني من الضوابط. لكن، بطبيعة الحال، في علاقته بذاته لا يعي الدين أية نتائج، لأن الفكرة الأعلى، التي

في متناوله، لها بالنسبة له قوّة الضرورة، وهي من ثم ليست فكرة، ليست تصوّراً، بل واقعاً آنياً»[1].

إنّ البراهين على وجود الإله تضع هدفاً لها جعل الداخلي خارجياً، لفصله عن الإنسان. {مع ذلك، فنتيجتها، في الوقت نفسه، إثبات طبيعة الإنسان. البراهين المختلفة على وجود الإله ليست غير أشكال مختلفة هامّة للغاية تثبت فيها الطبيعة البشريّة ذاتها. وهكذا. على سبيل المثال، البرهان الفيزيائي-اللاهوتي (أو البرهان من التصميم design) هو التوكيد الذاتي للفعالية المحسوبة للفهم. وكلّ نظام فلسفي، بهذا المعنى، برهان على وجود الإله}.

بعد أن يتمّ البرهان على وجوده، لا يعود الإله مجرّد كينونة نسبيّة، بل كينونة في ذاتها (Ding an sich[2]): إنه ليس فقط كينونة بالنسبة لنا، كينونة، في إيماننا، شعورنا، طبيعتنا، هو كينونة في ذاتها، كينونة خارجية بالنسبة لنا - بكلمة واحدة، ليس مجرد اعتقاد، شعور، فكر، بل أيضاً وجود حقيقي بمعزل عن المعتقد، الشعور، والفكر. لكن وجوداً كهذا ليس غير وجود شعوري؛ أي، وجود متصوّر وفقاً لأشكال حواسنا.

إنّ فكرة الوجود الشعوري متضمّنة بالفعل في التعبير المميز «خارجي بالنسبة لنا». والحقيقة أن اللاهوت السفسطائي يرفض تفسير كلمة «الخارجي» بمعناها المناسب، الطبيعي، السليم، ويستبدلها بالتعبير اللامتناهي لوجود مستقلّ، منفصل. لكن إذا كانت الخارجية رمزيّة فحسب، فالوجود هو أيضاً رمزي. وحتى الآن فنحن نهتمّ هنا فقط بالوجود بالمعنى الصحيح، والوجود الخارجي هو فقط التعبير المحدّد، الحقيقي، غير الملتوي nicht ausweichende عن وجود مستقل.

إن الوجود الحقيقي، المحسوس هو ذلك الذي لا يعتمد على تلقائيتي أو

(1) الجملة الأخيرة هنا مترجمة عن النص الألماني الأصلي. - مترجم!
(2) تعبير ألماني. - مترجم!

فعاليتي الذهنيّة الخاصة، بل الذي أتأثّر به على نحو غير طوعي، الذي يكون حين لا أكون، حين لا أفكّر به أو أشعر به. لذا يجب أن يكون وجود الإله في الفضاء ـ بشكل عام، وجود نوعي، محسوس. ولكن الإله لا يُرى، لا يُسمع، لا يُدرك بالحواس. إنه غير موجود بالنسبة لي، إذا أنا غير موجود بالنسبة له؛ إذا أنا لا أؤمن بإله، ليس ثمّة إله بالنسبة لي. إذا لم أكن أميل إلى التقوى، إذا لا أرتقي بذاتي فوق حياة الحواس، ليس له مكان في وعيي. وهكذا فهو موجود فقط طالما هو محسوس، مُفكّر به، مُعتَقد به؛ الإضافة «بالنسبة لي» غير ضرورية. وهكذا فإن وجوده وجود حقيقي، مع ذلك فهو في الوقت نفسه ليس وجوداً حقيقياً. وجود روحي، يقول اللاهوتي. لكن الوجود الروحي هو فقط وجود في الفكر، في الشعور، في الاعتقاد؛ وهكذا بحيث أن وجوده متوسط بين الوجود المحسوس والوجود المتصَوَّر، متوسط ممتلئ بالتناقض. أو: إنه وجود محسوس، والذي تفتقر إليه مع ذلك كلّ شروط الوجود المحسوس: نتيجة لذلك فإنّ وجوداً هو في آن محسوس وغير محسوس، وجود يتناقض مع فكرة المحسوس، أو فقط وجود غامض بشكل عام، والذي هو في الأساس وجود محسوس، لكنه الذي، من أجل أن لا يصبح هذا واضحاً، يتم تجريده من كل الحوامل لوجود حقيقي، محسوس. لكن مثل هذا «الوجود العام» تناقض ذاتي. فإلى الوجود ينتمي واقع كامل، محدّد.

نتيجة حتمية لهذا التناقض هي الإلحاد. وجود الإله هو أساساً وجود تجريبي، دون أن يمتلك علاماته المميزة؛ إنّه في ذاته مادة للتجربة، ومع ذلك ليس في الواقع غرضاً للتجربة. إنّه يدعو الإنسان للبحث عنه في الواقع: أنه يلقح عقله بالمفاهيم والادعاءات المحسوسة؛ من هنا، حين لا يتم تلبية هذه الأمور ـ حين يجد أنّ التجربة، على العكس من ذلك، تتناقض مع هذه المفاهيم، يكون {الإنسان}[1] مبرّراً تماماً في إنكار ذلك الوجود.

(1) كلمة "الإنسان" مضافة من قبلنا. ـ مترجم!

من المعروف جيداً أنّ كانط أكّد، في نقده للبراهين على وجود الإله، أن ذلك الوجود ليس قابلاً للبرهان عليه من قبل العقل. كانط لا يستأهل، بناء على ذلك، اللوم الذي ألقي عليه من قبل هيغل. ففكرة وجود الإله في تلك البراهين هي فكرة تجريبية تماماً؛ لكني لا أستطيع أن أستنتج وجوداً تجريبيّاً من فكرة أبريوريّة. الأساس الحقيقي الوحيد للوم كانط هو أنّه، في تشكيله لهذا الموقف، افترض أنّه شيء قابل لأن يُلاحظ، في حين أنّه أمر بديهي. العقل لا يمكنه أن يشكّل من ذاته غرضاً للشعور. فأنا لا أستطيع، في التفكير، أن أمثّل في الوقت ذاته ما أفكّر به كغرض محسوس، متخارج عني. الدليل على وجود الإله يتجاوز حدود العقل؛ صحيح؛ لكن بالمعنى ذاته الذي يتجاوز فيه البصر، السمع، الشم حدود العقل. من السخف أن نلوم العقل لأنه لا يلبّي طلباً والذي لا يمكن تقديمه إلا إلى الحواس. الوجود، الوجود التجريبي، يتم إثباته بالنسبة لي من خلال الحواس وحدها؛ وفي السؤال المتعلّق بكينونة الإله، فالوجود المتضمّن ليس له فحوى واقع داخلي، حقيقة، بل الفحوى لوجود شكلاني، خارجي. من هنا فثمة حقيقة تامّة في الادعاء بأن الاعتقاد بأنّ الإله يكون أو لا يكون لا يترتب عليه أي أثر فيما يتعلق بالتصرفات الأخلاقية الداخلية. الحقيقة أن الفكرة: هنالك يكون إله، إنما هي ملهِمة؛ لكن الـيكون هنا تعني الواقع الداخلي؛ هنا الوجود هو حركة للإلهام، هو فعل للطموح. فقط بقدر ما يصبح هذا الوجود ركيكاً، حقيقة تجريبية، يتم إخماد الإلهام.

من هنا، فالدين، لذلك، بقدر ما يكون مؤسّساً على وجود الإله بوصفه حقيقة تجريبية، يكون مسألة لامبالاة بالوضعيّة الداخليّة. كما، بالضرورة، فالعبادات cultus، الطقوس، الشعائر، الأسـرار الدينيّة، بمعزل عن الروح أو الوضعيّة الأخلاقيّة، تصبح في ذواتها حقيقة هامة: كذلك أيضاً، في نهاية المطاف، يصبح الاعتقاد بوجود إله، بغض النظر عن صفته الكامنة، المغزى الروحي لفكرة الإله، نقطة رئيسة في الدين. إذا أنت فقط تؤمن بإله - تؤمن بأن الإله يكون، أنت مُخَلَّص للتو. وسواء في ظل هذا الإله تخيّلت كائناً إلهيّاً فعليّاً أو وحشاً،

نيرون[1] أو كاليغولا، صورة لمشاعرك، انتقامك، أو طموحك، فكلّ ذلك هو واحد ـ النقطة الرئيسة هي أن لا تكون ملحداً. وتاريخ الدين أكّد بوضوح هذه النتيجة التي نستمدّها من فكرة الوجود الإلهي. إذا لم يكن وجود الإله، المأخوذ بذاته، متجذراً هو ذاته كحقيقة دينية في العقول، لما كانت وُجدت هناك قط تلك الأفكار[2] المشينة، التي لا معنى لها، الرهيبة حول الإله التي تَسِم تاريخ الدين واللاهوت. كان وجود الإله شيئاً عمومياً، خارجيّاً، لكنه في الوقت ذاته مقدس:ـ ما العجب، إذن، إذا نشأت على هذه الأرض المفاهيم والآراء الأكثر شيوعاً، الأخشن، الأكثر لا قداسة!

لقد افتُرِض أنّ الإلحاد، بل إنّه يُفتَرض حتى الآن، هو النفي لكلّ مبدأ أخلاقي، كل الأسس والروابط الأخلاقية: حين الإله لا يكون، فإنّ كلّ تمايز بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، يُلغى. وهكذا فالتمايز يكمن فقط في وجود الإله؛ إن حقيقة الفضيلة لا تكمن في ذاتها، بل خارجها. وبالتأكيد فإنّه ليس من ملحق بالفضيلة، من قناعة بقيمتها وأهميتها، أنّ حقيقتها مرتبطة من ثمّ بوجود الإله. على العكس من ذلك، فالاعتقاد بأن الإله هو شرط ضروري للفضيلة هو الاعتقاد بعدميّة الفضيلة في ذاتها.

من الجدير بالملاحظة فعلاً أنّ فكرة الوجود التجريبي للإله كان قد تمّ تطويرها بالكامل في الأزمنة الحديثة، التي وصلت فيها التجريبية والمادية بشكل عام إلى تضاربهما الكامل. والحقيقة أنّه حتى في العقل المتديّن الأصليّ، البسيط، الإله وجود تجريبيّ والذي يمكن العثور عليه في مكان ما، وإن كان أعلى من الأرض. لكن هنا ليس لهذا المفهوم فحوى مجرّدة، ركيكة؛ المخيّلة تماثل من جديد الإله الخارجي مع نَفْس الإنسان. المخيّلة، بشكل عام، هي

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي حيث يقال Negro (زنجي)؛ في حين يقول النص الألماني الأصلي، Nero (نيرون) ـ مترجم!

(2) في النص الإنكليزي بالمفرد، وفي الألماني بالجمع؛ مع أن سياق النص الإنكليزي يتناقض مع فكرة المفرد. ـ مترجم!

المكان الحقيقي لوجود والذي هو غائب، وليس حاضراً بالنسبة للحواس، على الرغم من أنّه مع ذلك شعوريّ في جوهره.

{يصعد المسيح إلى الأعالي... أي، إنّه لم يجلس فقط هناك فوق، بل هو موجود أيضاً في الأدنى، ويملأ كلّ الأشياء، ويكون في كل الأماكن، والذي ما كان بإمكانه أن يفعله حين كان على الأرض، لأنّه لم يكن بالمستطاع رؤيته هنا من قبل كل الأعين الجسدية. لذلك فهو يجلس فوق، حيث يمكن لكلّ إنسان أن يراه، وأنّ عليه أن يعمل مع كلّ إنسان». ـ لوثر (Th. xiii. p. 643). ذلك يعني القول: المسيح أو الإله غرض، وجود، للمخيّلة؛ في المخيّلة يكون محدّداً باللامكان ـ إنه حاضر وموضوعيّ للجميع. الإله يتواجد في السماء، لكنه لهذا السبب موجود في كل مكان؛ لهذا فالسماء هي المخيّلة}.

وحدها المخيّلة تحلّ التناقض في وجود هو في آن شعوري وغير شعوري؛ وحدها المخيّلة هي الصائن من الإلحاد. في المخيّلة يمتلك الوجود تأثيرات شعوريّة، يؤكّد الوجود ذاته كقوة؛ مع جوهر الوجود الشعوري تربط المخيّلة أيضاً ظواهر الوجود الشعوري. حيثما يكون وجود الإله حقيقة حيّة، غرض تختبر عليه المخيّلة ذاتها، يُعتقد هناك أيضاً بمظاهر للإله.

{«عليك أن لا تتذمّر من أنّك أقل خبرة مما كان عليه إبراهيم أو إسحاق. أنت أيضاً لديك مظاهر... أنت تمتلك معمودية مقدسة، عشاء الرب، الخبز والنبيذ، التي هي هيئات والأشكال، يتحدّ في ظلها وفيها الإله الموجود إليك، ويعمل فيك، في أذنيك، عينيك، وقلبك... إنّه يظهر لك في المعمودية، وأنه هو نفسه الذي يعمّدك، ويتحدّث إليك... كل شيء يكون ممتلئاً بالمظاهر والكلام الإلهي، حين يكون بجانبك». ـ لوثر (Th. ii. P. 466.؛ أنظر أيضاً في هذا الموضوع، Th. xix. P. 407)}

على العكس من ذلك، حيثما تخمد نار المخيّلة الدينيّة، حيثما تتوقف الآثار أو المظاهر الشعوريّة المرتبطة بالضرورة بوجود شعوري جوهرياً،

يصبح الوجود هنالك وجوداً ميتاً، متناقضاً ذاتياً، الذي يسقط بشكل لا يمكن استرداده في نفي الإلحاد.

الاعتقاد بوجود الإله هو الاعتقاد بوجود خاص، منعزل عن وجود الإنسان والطبيعة. الوجود الخاص لا يمكن اكتشافه إلاّ بطريقة خاصة. هذا الإيمان هو من ثمّ إيمانٌ حقيقيٌ وَحَيٌّ فقط حين يتمّ الاعتقاد بالآثار الخاصة، المظاهر المباشرة للّه، المعجزات. من ناحية أخرى، فحيثما يتماثل الإيمان بالإله مع الاعتقاد بالعالم، حيثما لا يعود الإيمان باللّه إيماناً خاصّاً، حيثما تحوز الكينونة العامّة للعالم الإنسان بكليّته، هناك أيضاً يختفي الاعتقاد بالنتائج الخاصة ومظاهر الإله. الاعتقاد بالإله مُحَطّم، منغرس كسفينة في رمل الاعتقاد بالعالم، بالنتائج الطبيعية باعتبارها الوحيدة الحقيقية. كما هنا لا يعود الاعتقاد بالمعجزات أكثر من الاعتقاد بالمعجزات التاريخية، الماضية، كذلك فإنّ وجود الإله هو أيضاً مجرّد مفهوم تاريخي، إلحادي في ذاته.

20 ـ التناقض في وحي الإله

ترتبط بفكرة وجود الإله فكرة الوحي. شهادة الإله على وجوده، الشهادة الأصيلة أنّ الإله موجود، هي الوحي. البراهين المستمدة من العقل هي ذاتيّة ليس إلاّ؛ البرهان الموضوعي، الحقيقي الأوحد على وجود الإله، هو الوحي. الإله يتحدّث إلى الإنسان؛ الوحي هو كلمة الإله؛ إنه يبعث صوتاً يثير النفس، ويعطيه اليقين البهيج أنّ الإله كائن حقاً. الكلمة هي إنجيل الحياة ـ معيار الوجود وعدم الوجود. الاعتقاد في الوحي هو نقطة الذروة في المبدأ الوضعي الديني. القناعة الذاتيّة بوجود الإله تصبح هنا، حقيقة لا يرقى إلي صحتها الشك، خارجية، تاريخية. وجود الإله، في ذاته، المعتبر مجرّد وجود، يكون للتو وجوداً خارجياً، تجريبياً؛ مع ذلك فهو لا يزال حتى الآن مجرّد فكرة، متصوّرة، ومن ثمّ مشكوكاً بها؛ من هنا يأتي التأكيد أن كلّ البراهين لا تقدّم يقينيّة مرضية. هذا الوجود المتصَوَّر المحوّل إلى وجود حقيقي، حقيقة، هو الوحي. لقد كشف الإله نفسه، أثبت نفسه: من بإمكانه إذاً أن يكون لديه المزيد من الشك؟ إن يقينيّة وجود الإله متضمّنة بالنسبة لي في يقينيّة الوحي. الإله الذي يتواجد فقط دون أن يكشف نفسه، الذي هو موجود بالنسبة لي فقط من فعلي الذهني الخاص، إله كهذا هو مجرد إله تجريدي، تخيّلي، ذاتي؛ الإله الذي يعطيني معرفة بنفسه من خلال فعله الخاص هو وحده الإله الموجود حقاً، الذي يثبت أنّه موجود ـ إله موضوعي. الإيمان بالوحي هو اليقين الآني للعقل الديني، أي أنّ ما يعتقد به، يرغب به، يتصوّره، يكون حقيقة. الدين هو حلم، تظهر فيه لنا مفاهيمنا وعواطفنا الخاصة كوجودات منفصلة، كينونات خارج ذواتنا. العقل الديني لا

يميّز بين الذاتي والموضوعي ـ إنّه لا توجد لديه شكوك؛ إنّ لديه مَلَكَة، ليس باستبيان الأشياء الأخرى من ذاتها، بل برؤيّة تصوّراته الخاصّة خارج ذاتها بوصفها كينونات متمايزة. ما يكون في ذاته، مجرّد نظريّة يكون للعقل الديني اعتقاداً عمليّاً، مسألة ضمير ـ حقيقة. حقيقة التي من كونها غرضاً للفكر تصبح مسألة ضمير؛ حقيقة التي لا يمكن للمرء انتقادها أو الهجوم عليها دون أن يكون مذنباً بارتكاب جريمة. {إنكار حقيقة ليس مسألة لامبالاة؛ إنه شيء شرير أخلاقياً، ـ تبرّؤ ممّا هو معروف بأنّه صحيح. لقد جعلت المسيحية بنود إيمانها موضوعيّة، أي، حقائق لا يمكن إنكارها، لا يمكن تعويضها، ومن ثمّ غلبت العقل، أخذت الذهن سجيناً من قبل قوة الواقع الخارجي: هنا لدينا التفسير الحقيقي لماذا وكيف أعلنت المسيحية، البروتستانتية وكذلك الكاثوليكية، وفرضت ذلك بكلّ جديّة المبدأ القائل، إن الهرطقة ـ إنكار فكرة أو حقيقة والتي تشكّل إحدى بنود الإيمان ـ هي غرض للعقاب من قبل السلطات الزمنيّة، أي، جريمة. ما يكون نظريّاً حقيقة خارجيّة يصبح عمليّاً قوة خارجية. وفي هذا الصدد المسيحية أدنى بكثير من المحمدية، التي جريمة الهرطقة بالنسبة لها غير معروفة} حقيقة هي تلك التي يجب على المرء أن يؤمن بها إرادياً كرهاً volens nolens؛ حقيقة هي قوة ماديّة، وليست برهاناً ـ إنها لا تلتجئ إلى العقل. يا فلاسفة ألمانيا قصيري النظر، الذين تصدعون رؤوسنا بوقائع الوعي الديني، لتصعقوا عقلنا وتجعلونا عبيداً لخرافتكم الصبيانيّة ـ ألا ترون أنّ الحقائق نسبية، مختلفة، ذاتية تماماً كما هي أفكار الديانات المختلفة؟ ألم تكن آلهة الأوليمب أيضاً حقائق، وجودات بشهادات ذاتيّة؟

{«Praesentiam saepe divi suam declarant» {غالباً ما تُظهر الآلهة وجودها}[1] ـ شيشرون (.de Nat. D. 1. ii). أعمال شيشرون (do Nit. D. and de Divinatione) مثيرة للاهتمام بشكل خاص، لأن الحجج المستخدمة هناك

---

(1) في النص الألماني الأصلي، ترد الجملة باللغة الألمانية، كما جرت عليه الحال غالباً؛ وهي هنا تقول: " Oft zeigen die Götter ihre Gegenwart an". ـ مترجم!

من أجل أغراض الإيمان الوثني هي تقريباً الحجج ذاتها التي يلحّ عليها في وقتنا الحاضر لاهوتيو ديانة وضعيّة ومعتنقوها عموماً من أجل حقيقة أغراض الإيمان المسيحي.}

ألم تكن معجزات الوثنية المضحكة تعتبر حقائق؟ ألم تكن الملائكة والشياطين شخوصاً تاريخيين؟ ألم تظهر بالفعل للبشر؟ ألم يتكلّم حمار بلعام حقاً؟ ألم تكن قصّة حمار بلعام معتقداً بها بالقدر ذاته حتى من قبل العلماء المستنيرين من القرن الماضي، الذي يُعتقد به بالتجسد أو بأي معجزة أخرى؟ حقيقة، أكرّر من جديد، هي تصوّر للحقيقة التي ليس ما من شك حولها، لأنها ليست غرضاً لنظرية، بل لشعور، والذي يرغب أنّ ما أتمناه، ما أعتقد به، يجب أن يكون صحيحاً. حقيقة هي أنّ، إنكارها محرّم، إن لم يكن من قبل القانون الخارجي، يكون مع ذلك عن طريق قانون داخلي. حقيقة هي أن كلّ إمكانية والتي تمرّ إلى حقيقة، كل تصوّر، بالنسبة للفدان الذي يُعْتقد فيه بأنّه حقيقة، يعبّر عن حاجة، ولهذا السبب فهي حدّ للعقل لا يمكن عبوره. حقيقة هي كل رغبة والتي تسقط نفسها على الواقع: باختصار، إنها كلّ ما لا يُشكّ به لأنه ببساطة لا ـ يجب ألا يكون ـ يُشكّ به.

العقل الديني، وفقاً لطبيعته كما تكشّفت حتى الآن، لديه اليقين فوري بأنّ كل المشاعر غير الطوعيّة، العفوية هي انطباعات من الخارج، إظهارات لكينونة أخرى. العقل الديني يجعل من نفسه الكينونة السلبيّة، والإله الكينونة الإيجابية. الإله فعاليّة؛ لكن ذلك الذي يحدّده بالفعالية، الذي يجعل فعاليته (كليّة قدرة فقط أصلاً، إمكانيّة potential) تصبح الفعاليّة الحقيقيّة، ليس هو نفسه ـ إنّه لا يحتاج شيئاً ـ بل الإنسان، الذات المتدينة. مع ذلك، فالإنسان في الوقت نفسه، محدّد على نحو تبادلي من قبل الإله؛ إنّه يصوّر نفسه كسلبي؛ إنه يتلقّى من الإله وحياً حاسماً، براهين حاسمة على وجوده. وهكذا ففي الوحي يحدّد الإنسان نفسه على أنه ذلك الذي يحدّد الإله، أي، الوحي هو

ببساطة التحديد الذاتي للإنسان، فقط أنّه بين ذاته المقرَّرة، وذاته المقرِّرَة، يضع غرضاً ـ إله، ككينونة متمايزة الإله هو الوسيط الذي يحقّق به الإنسان مصالحة ذاته مع طبيعته الخاصّة: الإله هو الرابط، القماط الأساسي، بين الطبيعة الجوهرية ـ النوع ـ والفرد.

الاعتقاد بالوحي يظهر بأوضح طريقة في الوهم المميّز للوعي الديني. إنّ الفرضية العامّة لهذا الاعتقاد هي: لا يمكن للإنسان من نفسه معرفة شيء عن الإله؛ كلّ معرفته مجرّد عبث، أرضية، بشرية. لكن الإله كينونة ما فوق بشريّة؛ الإله يُعرف فقط بذاته. وهكذا فنحن لا نعرف شيئاً عن الإله أبعد مما يكشفه لنا. المعرفة التي يفشى عنها من قبل الإله هي وحدها المعرفة الإلهية، ما فوق البشريّة، ما فوق الطبيعيّة. عبر وسيلة الوحي، من ثمّ، فإننا نعرف الإله من خلال نفسه؛ لأنّ الوحي هو كلام الإله ـ الإله يعلن عن نفسه. من هنا، ففي الاعتقاد بالوحي يجعل الإنسان نفسه نفياً، يخرج من نفسه وفوقها؛ إنه يضع الوحي في معارضة المعرفة والرأي البشريين. فيه متضمّنٌ معرفة خفية، ملء كل الأسرار غير المدركة بالحس supersensuous؛ هنا على العقل أن يركن إلى السلام. لكن مع ذلك الوحي الإلهي مُحَدّد بالطبيعة البشرية. الإله لا يتحدث إلى البهائم أو الملائكة، بل إلى البشر؛ ومن هنا فهو يستخدم الكلام البشري والمفاهيم البشرية. الإنسان هو غرض للإله، أمام الإله يعرّف بنفسه على نحو محسوس للإنسان؛ إنّه يفكّر بالإنسان؛ إنّه يحدّد فعله وفقاً لطبيعة الإنسان واحتياجاته. الإله هو حرّ حقاً في الإرادة؛ يمكنه أن يكشف عن نفسه أو لا؛ لكنه ليس حرّاً بالنسبة للفهم؛ إنّه لا يستطيع أن يكشف للإنسان ما يشاء، ولكن فقط ما هو مكيّف مع الإنسان، ما يتناسب مع طبيعته كما تكون عليه في الواقع؛ إنه يكشف ما يجب عليه أن يكشف، إذا على وحيه أن يكون وحياً للإنسان، وليس لنوع آخر من الكينونات. نقول الآن إنّ ما يفكّر به الإله إنما هو محدّد بفكرة الإنسان ـ لقد نشأ من التأمل بالطبيعة البشرية. الإله يضع نفسه مكان الإنسان، ويفكّر في نفسه مثلما يمكن لهذه الكينونة الأخرى أن تفكّر به وعليها أن تفكّر به؛ إنّه يفكّر

بنفسه، ليس بقوّة تفكيره الخاصّة، بل بقوّة تفكير الإنسان. في مخطط وحيه على الإله أن لا يمتلك مرجعية لذاته، بل إلى قوّة استيعاب الإنسان. وذلك الذي يأتي من الإله إلى الإنسان، يأتي فقط من الإنسان إلى الإنسان في الإله، أي، فقط من الطبيعة المثاليّة للإنسان إلى الإنسان الظاهراتي، من النوع إلى الفرد. وهكذا، بين الوحي الإلهي وما يسمّى بالعقل البشري أو الطبيعة البشريّة، ليس ثمة غير تمايز وهمي؛ محتويات الوحي الإلهي هي من أصل إنساني، لأنها انبثقت ليس عن الإله كإله، بل عن الإله كما هو محدّد بالعقل البشري، الرغبات البشريّة، أي، بشكل مباشر من العقل البشري والرغبات البشريّة. وهكذا ففي الوحي يخرج الإنسان من ذاته، وذلك من خلال مسار دائري، ليعود إلى نفسه! لدينا هنا تأكيد ملفت على الموقف القائل إنّ سرّ اللاهوت ليس شيئاً غير الأنثروبولوجيا ـ معرفة الإله ليست غير معرفة الإنسان!

في الحقيقة، فإنّ الوعي الديني ذاته يعترف، بالنسبة للأزمنة السابقة، بالسمة البشريّة أساساً للوحي. إنّ الوعي الديني لزمن متأخر لا يعود راضياً بيهوه الذي هو إنسان من الرأس إلى القدم، ولا ينكمش عن أن يصبح مرئيّاً على هذا النحو. إنّه يقرّ بأن تلك كانت مجرّد صور والتي كيّف فيها الإله نفسه مع استيعاب البشر في ذلك العصر، أي، مجرد صور بشريّة. لكنه لا يطبّق هذا النمط من التفسير على الأفكار المقبولة كوحي في العصر الحاضر؛ لأنه حتى الآن فإنه هو نفسه غارق في هذه الأفكار. مع ذلك، فإنّ كلّ وحي هو مجرد كشف عن طبيعة الإنسان للبشر الموجودين. في الوحي يتم الإفصاح عن طبيعة الإنسان الكامنة له، لأنها غرض بالنسبة له. إنّه محدّد، متأثر بطبيعته الخاصة كما بكينونة أخرى؛ إنّه يتلقّى من أيدي الإله ما ما تستلزمه منه طبيعته الخاصّة غير المدْرَكة كضرورة، في ظل شروط معينة من الزمن والظرف. العقل، ذهن النوع، يعمل على الإنسان الذاتي، غير المثقف في ظلّ صورة لكينونة شخصيّة فحسب. للقوانين الأخلاقية سلطة عليه فقط كوصايا للإرادة الإلهية، التي لديها في وقت واحد القدرة على المعاقبة والنظرة التي لا يمكن لأحد أن ينجو منها. ذلك الذي

هو طبيعته الخاصة، عقله، ضميره يتحدّث إليه، لا يقيده، لأن الإنسان الذاتي، غير المثقف، لا يرى في الضمير، في العقل، بقدر ما يقرّ به على أنه ملكه، قوة موضوعية شاملة؛ من هنا لا بدّ أن يفصل عن ذاته ذلك الذي يعطيه القوانين الأخلاقية، يضعه في المعارضة لنفسه، ككينونة شخصية متميزة.

الاعتقاد بالوحي هو اعتقاد طفولي، وهو محترم فقط طالما هو طفولي. لكن الطفل محدّد من الخارج، والوحي يجعل غرضاً له التأثير بعون الإله بما لا يستطيع الإنسان أن يبلغه بنفسه. من هنا فقد دعا الوحي إلى تعليم الجنس البشري. هذا صحيح؛ وحده الوحي يجب أن لا يُعتبر على أنّه خارج طبيعة الإنسان. هناك في داخله ضرورة داخليّة والتي تملي عليه أن يقدّم المذاهب الأخلاقية والفلسفية على شكل روايات وخرافات، وضرورة مساوية بأن يمثّل هذا الدافع كوحي. للشاعر الأسطوري هدف من الرأي ـ ذلك في جعل البشر خيرين وحكماء؛ إنّه يتبنى عمداً شكل الخرافة باعتباره الأنسب والأكثر حيوية بالنسبة للتمثيل؛ لكن في الوقت نفسه، فهو يُحثّ على هذا النمط من التعليم عن طريق حبه للخرافة، عن طريق دافعه الداخلي. هذا هو الحال مع الوحي المُطلَق من قبل فرد ما. لهذا الفرد هدف؛ لكنه في الوقت ذاته يعيش هو ذاته في المفاهيم التي من خلالها يدرك هذا الهدف. الإنسان، عن طريق المخيّلة، يتأمل بشكل غير طوعي طبيعته الداخلية؛ إنّه يمثّلها على أنّها خارج ذاته. طبيعة الإنسان، النوع ـ تعمل عليه هكذا عبر قوّة المخيلة التي لا تقاوم، والتي هي محط تأمّل بوصفها قانون فكره وفعله ـ هي الإله.

تكمن هنا الآثار الأخلاقية المفيدة للاعتقاد بالوحي.

لكن كما أنّ الطبيعة «تعطي بشكل غير واع نتائج تبدو كما لو أنّها أعطيت بشكل واع»، كذلك فالوحي يولّد أفعالاً أخلاقية، التي مع ذلك لا تنبثق عن الأخلاق؛ أفعال أخلاقية، لا ميول أخلاقية. القواعد الأخلاقية مراعاة بالفعل، لكنها منقطعة عن الميل الداخلي، القلب، بكونها ممثّلة كوصايا لمشرّع خارجي، بوضعها في فئة القوانين التعسفية واللوائح الشَرِطيّة. ما يُفعل ليس لأنه

خير وحق، بل لأنه مأمور به من الإله. الصفة الكامنة للفعل محايدة؛ كل ما يأمر به الإله حق. إذا كانت هذه الأوامر متناسبة مع العقل، مع الأخلاق، فإنها حسنة؛ لكن بقدر ما تكون فكرة الوحي هي المعنية، فهي عرضيّة. إن القوانين الطقوسيّة لليهود كانت موحاة، إلهية، مع أنها في ذواتها طارئة واعتباطيّة. لقد تلقّى اليهود الأمر من يهوه بأن يسرقوا ـ في حالة خاصة، الأمر صحيح.

لكن الاعتقاد بالوحي لا يؤذي فقط الشعور والذوق الأخلاقيين ـ جماليات الفضيلة؛ أنّه يسمّم، لا بل إنّه يدمر، الشعور الأكثر إلهيّة في الإنسان ـ معنى الحقيقة، إدراك الحقيقة والشعور بها. وحي إله هو وحي محدّد، معطىً في عصر معين: كشف الإله نفسه مرة واحدة للجميع في عام كذا وكذا، وأنه ليس للإنسان الشامل، للإنسان في كل زمان ومكان، للعقل، للنوع، بل لبعض الأفراد المحدودين. إنّ الوحي في زمان ومكان معينين يجب أن يُثبّت في الكتابة، بحيث يمكن لبركاته أن تنتقل بلا ضرر. من هنا يأتي الاعتقاد بأنّ الوحي، على الأقل بالنسبة لأولئك الذين هم من عصر لاحق، هو الاعتقاد بوحي مكتوب؛ لكن العاقبة الضرورية لإيمان يكون فيه كتاب تاريخي، يخضع بالضرورة لجميع شروط إنتاج مرحلي، محدود، يُعْتبر كلمة أبدية، مطلقة، موثّقة شمولياً، هي ـ الخرافة والسفسطة.

الإيمان بوحي مكتوب هو إيمان حقيقي، بلا رياء، وإلى هذا الحد محترم، فقط حيثما يُعْتقد أن كل ما في الكتابات المقدسة هام، صحيح، مقدس، إلهي. حيثما، على العكس من ذلك، يتم التمييز بين الإنساني والإلهي، الصحيح نسبياً والصحيح بالمطلق، التاريخي والأزلي ـ حيثما لا يُعتقد أن كلّ شيء دون تمييز صحيح دون قيد أو شرط؛ يُدخل هنالك رأي اللااعتقاد، أنّ الكتاب المقدّس ليس كتاباً إلهيّاً، في تفسير الكتاب المقدس، هناك، على الأقل بصورة غير مباشرة، أي، بطريقة ماكرة، غير نزيهة، يُنكر لقبه لشخصيّة الوحي الإلهي. الوحدة، اللاشرطيّة، التحرر من الاستثناءات، اليقينيّة الفوريّة، هي وحدها طابع الألوهية. إنّ كتاباً يفرض عليّ ضرورة التمييز، ضرورة النقد، من أجل الفصل بين الإلهي والبشري،

الأزلي عن المؤقت، لا يعود كتاباً إلهيّاً، حتمياً، معصوماً ـ إنّه ينحط إلى رتبة الكتب الدنيوية؛ لأن كلّ الكتب الدنيوية لها الصفة ذاتها، بأنه مع البشري أو فيه تتضمّن الإلهي، أي، مع الفردي أو فيه تتضمّن الكوني والأزلي. لكنه فقط كتاب إلهي حقاً والذي لا يكون فيه فقط شيء جيّد[1] وشيء سيء، شيء دائم وشيء مؤقت، لكن يأتي فيه كل شيء إن صحّ القول من بوتقة واحدة، الكلّ أبدي، حقيقي، وخيّر. أي نوع من الوحي هو ذلك الذي عليّ أن أصغي فيه أولاً للرسول بولس، ثم لبطرس، ثم ليعقوب، ثم ليوحنّا، ثم لمتّى، ثم للوقا، حتى أصل إلى مقطع حيث يمكن لنفسي، العطشى للإله، أن تصرخ: وجدتها! يوريكا.! هنا يتحدّث الروح القدس نفسه! هنا شيء لي، شيء لكل الأزمنة والبشر. كم كان صحيحاً، على العكس من ذلك، مفهوم الإيمان القديم، حين مدّد الإلهام إلى الكلمات بالذات، إلى الأحرف بالذات للنصوص المقدّسة! الكلمة ليست مسألة اللامبالاة فيما يتعلق بالفكرة؛ إنّ فكرة محدّدة يمكن فقط أن تُعطى عبر كلمة محددة. كلمة أخرى، حرف آخر ـ معنى آخر. الحقيقة أنّ إيماناً كهذا هو خرافة؛ لكن هذه الخرافة هي وحدها الإيمان الصحيح، غير المقنّع، المفتوح، الذي لا يخجل من عواقبه. إذا كان الإله يحصي الشعر فوق رأس الإنسان، إذا كان عصفور لا يسقط على الأرض دون إرادته، كيف كان بْاستطاعته أن يترك كلمته لغباء ونزوة الكتبة ـ تلك الكلمة التي يتوقف عليها الخلاص الأبدي للإنسان؟ لماذا لم يكن عليه أن يملي أفكاره على قلمهم كي يحميها من إمكانية التشوّه؟ «لكن إذا لم يكن الإنسان مجرّد عضو للروح القدس، فحريّة الإنسان ستلغى»! آه، يا للحجة التافهة! هل الحريّة البشريّة، إذاً، أكثر قيمة من الحقيقة الإلهية؟ أم هل أنّ حرّية الإنسان تتكوّن فقط من تشويه الحقيقة الإلهية؟

وتماماً كما يرتبط الاعتقاد بوحي تاريخي محدّد بالضرورة مع الخرافة، كذلك بالضرورة يرتبط مع السفسطة. الكتاب المقدس يناقض الأخلاق، يتناقض

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

مع العقل، يناقض نفسه، مرات لا تعد ولا تحصى؛ ومع ذلك فهو كلمة الإله، الحقيقة الأبدية، و«الحقيقة التي لا يمكن أن تناقض نفسها». كيف يتملّص المعتقد بالوحي من هذا التناقض بين الفكرة في عقله الخاص عن الوحي كحقيقة إلهيّة، متناغمة، وهذا الوحي الفعلي المفترض؟ فقط عن طريق خداع الذات، فقط بأسخف الذرائع، فقط بأوضح المغالطات، أكثرها تعاسة. السفسطة المسيحية هي النتاج الضروري للإيمان المسيحي، خاصة الإيمان بالكتاب المقدّس كوحي إلهي.

الحقيقة، الحقيقة المطلقة، تُقدّم بشكل موضوعي في الكتاب المقدس، بشكل ذاتي في الإيمان؛ لأنّه حيال ذلك الذي يتكلّم به الإله نفسه لا أستطيع إلا أن أكون معتقداً، متفانياً، متقبّلاً. لا يتبقى شيء للفهم، للعقل، سوى وظيفة شكلانيّة، تابعة؛ إنّه يمتلك موقعاً زائفاً، موقع متناقض أساساً مع طبيعته. إنّ الفهم في ذاته غير مبال هنا بالحقيقة، غير مبال بالتمييز بين الحق والباطل؛ إنه لا يمتلك معياراً في ذاته؛ كل ما هو موجود في الوحي صحيح، حتى عندما يكون في تناقض مباشر مع العقل. الفهم معطى بلا حول ولا قوة لأكثر عشوائيّات التجريبية حقارة. ـ كل ما أجده في الوحي الإلهي يجب أن أصدّقه، وإذا لزم الأمر، يجب أن يدافع فهمي عنه؛ الفهم هو كلب حراسة الوحي؛ يجب أن يدع كل شيء دون تمييز يُفرض عليه باعتباره حقيقة ـ التمييز سيكون شكّاً، سيكون جريمة: من هنا، ما من شيء سيبقى له غير شكل تفكير طارئ، لا مبال، أي، مخادع، سفسطائي، ملتو، الذي هو منشغل فقط بتمايزات وذرائع لا أساس لها، حيل وتملصات مخزية. لكن كلما يصبح الإنسان، عبر تقدّم الزمن، أكثر اغتراباً عن الوحي، كلّما ازداد نضج الفهم نحو الاستقلال ـ كلما ظهر بسطوع أكثر، بالضرورة، التناقض بين الفهم والاعتقاد بالوحي. يمكن للمؤمن من ثم أن يثبت الوحي فقط عن طريق تكبّد التناقض مع نفسه، مع الحقيقة، مع الفهم، فقط بأكثر الافتراضات وقاحة، فقط بالأكاذيب البذيئة، فقط بالخطيئة ضد الروح القدس.

21 ـ التناقض في طبيعة الإله في العام

المبدأ الكبير، النقطة المركزية للسفسطة المسيحية، هي فكرة الإله. الإله هو الكينونة البشرية ومع ذلك لا بدّ من اعتباره كينونة أخرى، ما فوق بشريّة. الإله كينونة شاملة، مجرّدة، ببساطة فكرة الكينونة؛ ومع ذلك لا بدّ له من تصوّره ككينونة شخصيّة، فرديّة أو الإله هو شخص، ومع ذلك يجب أن يُعتبر إلهاً، شاملاً، أي، ليس كينونة شخصيّة. الإله يكون؛ وجوده مؤكد، أكثر تأكيداً من وجودنا؛ إنه يمتلك وجوداً متمايز عنّا وعن الأشياء بشكل عام؛ أي، وجود فردي؛ ومع ذلك لابد من اعتبار وجوده وجوداً روحيّاً، أي، وجود غير مدرك كوجود خاص. إن نصف هذا التعريف متناقض دائماً مع النصف الآخر: التعبير عمّا يجب أن يُعتقد به يلغيه التعبير عمّا يكون. الفكرة الأساسية هي تناقض والذي لا يمكن إخفاؤه إلا عن طريق السفسطائيات[1]. إنّ إلهاً لا يزعج نفسه لأجلنا، لا يسمع صلواتنا، لا يرانا ولا يحبّنا، ليس بإله؛ وهكذا تُجعل البشريّة حاملاً أساسيّاً للإله؛ لكن في الوقت نفسه يقال: الإله الذي لا يتواجد في ذاته ولأجل ذاته، خارج البشر، فوق البشر، ككينونة أخرى، هو شبح؛ وهكذا يُجعل حاملاً أساسياً للإله أنّه غير بشري وخارج البشري. إنّ إلهاً الذي ليس كما نحن، الذي لا يمتلك وعياً، لا ذكاء، أي، لا فهماً شخصيّاً، لا وعياً شخصيّاً (كما، على سبيل المثال، «الجوهر» عند اسبينوزا)، ليس بإله. التماثل الأساسي معنا هو الشرط الرئيس للألوهة؛ إنّ فكرة الإلوهة تُجعل معتمدة على فكرة الشخصية، الوعي، quo nihil majus cogitari potest

(1) في النص الألماني الأصلي، Sophismen؛ في النص الإنكليزي المترجم، sophisms. ـ مترجم!

{باعتباره أعلى ما يمكن التفكير به}[1]. لكنه يُقال بالنَفَس ذاته، إنّ الإله الذي لا يتميز أساساً عنّا ليس بإله.

جوهر الدين هو التأمّل الآني، غير الطوعي، غير الواعي بالطبيعة البشريّة كطبيعة أخـرى، متمايزة. لكن حين تُجعل هـذه الصورة المسقطة غرضاً للتفكير، للاهوت، تصبح منجماً لا ينضب من الأكاذيب، الأوهـام، التناقضات، والسفسطائيات.

ثمّة حيلة وذريعة مميزتان على نحو خاص للسفسطة المسيحية ألا وهي عقيدة عدم إمكانيّة الفهم الواضح unsearchableness، الإبهام للطبيعة الإلهية. لكن، كما سيتضح، فإنّ سِرّ هذا الإبهام هو لا شيء أبعد من أنّ صفة معروفة تُجعل صفة غير معروفة، صفة طبيعية تُجعل صفة فائقة للطبيعة، أي، لا طبيعيّة، وذلك حتى يتمّ تقديم المظهر، الوهم، بأنّ الطبيعة الإلهية تختلف عن البشريّة، وبذلك فهي طبيعة غير قابلة للاستيعاب.

في المعنى الأصلي للدين، إبهام الإله يحتوي فقط على فحوى تعبير متقد. وهكذا، فعندما نتأثّر بظاهرة مثيرة للدهشة، نهتف: إنه أمر لا يصدق، إنّه يفوق التصوّر! مع ذلك فلاحقاً، عندما نستعيد تملكّنا لذواتنا، نجد أن غرض دهشتنا ليس أقلّ من مبهم. بالمعنى الديني الحقيقي، الإبهام ليس نقطة نهاية والتي يضعها التأمّل حيثما يهجرها الفهم[2]، بل ملاحظة مثيرة للشفقة للتعجّب الذي يضع علامته على الانطباع الذي تتركه المخيّلة على المشاعر. المخيّلة هي العضو الأصلي للدين. فبين الإله والإنسان، بالمعنى البدائي للدين، هنالك من

---

(1) النص الألماني الأصلي لا يحتوي هذه الجملة اللاتينية الموجودة في النص الإنكليزي المترجم؛ إن معنى الجملة اللاتينية مقارب لمعنى الجملة في النص الألماني: "الذي لا شيء أعظم منه يمكن تصوّره". الجملة الألمانيّة، تقول: als dem Höchsten، was gedacht werden kann؛ والترجمة في سياق النص العربي مأخوذة عن النص الألماني الأصلي. ـ مترجم!

(2) الجملة بالألمانيّة، تقول: الإبهام الديني ليس النقطة الطائشة، التي غالباً جداً ما يضعها التأمّل، حيث ينطلق منها الفهم. ـ مترجم!

ناحية مجرّد تمايز متعلّق بالوجود، الذي ينصّ على أن الإله، بوصفه كينونة ذاتيّة الوجود هو نقيض الإنسان ككينونة تعتمد على غيرها؛ ومن ناحية أخرى، هنالك فقط تمايز كمّي، أي، تمايز مستمدّ من المخيّلة، لأنّ تمايزات المخيّلة هي كميّة فحسب. إنّ لانهائية الإله في الدين هي لا نهائيّة كميّة؛ الإله يكون ولديه كل ما لدى الإنسان، لكن بمعيار أضخم على نحو لا نهائي. طبيعة الإله هي طبيعة المخيّلة المتكشّفة، صُيّرت موضوعيّة.

{هذا واضح بشكل خاص في الدال على صيغة التفضيل العليا superlative، وحرف الجر الأعلى super [1]، الذي يميّز الحوامل الإلهية، والذي لعب في وقت مبكّر جداً ـ كما، على سبيل المثال، عند الأفلاطونيين الجدد، المسيحيون بين الفلاسفة الوثنيين ـ دوراً كبيراً في اللاهوت}.

الإله هو كينونة متصوّرة في ظل أشكال الحواس، لكنها حرّة من حدود الشعور ـ كينونة هي في آن غير محدودة وشعوريّة. لكن ما هي المخيّلة؟ ـ النشاط غير المحدود للحواس. الإله أبدي، أي أنه موجود في كلّ الأزمنة؛ الإله كلّي الحضور، أي أنّه موجود في كلّ الأمكنة. الإله كينونة كليّة العلم، أي، الكينونة التي بالنسبة لها كلّ شيء فردي، كل وجود محسوس، هو غرض دونما تمييز، دون قيود الزمان والمكان.

الخلود وكليّة الحضور صفتان محسوستان، لأنّه فيهما لا يوجد نفي للوجود في الزمان والمكان، بل فقط للتحديد الحصري بوقت معيّن، بمكان معيّن. بطريقة مشابهة فكليّة العلم صفة محسوسة، معرفة محسوسة. والدين لا يتردّد في أن يعزو للإله نفسه الحواس الأنبل: الإله يرى ويسمع كل شيء. لكن كليّة العلم الإلهية هي قوة المعرفة، عبر الحواس في حين أنّه مع ذلك فالصفة الضرورية، التحديد الأساسي للمعرفة الفعليّة عن طريق الحواس مرفوض بالنسبة

(1) بالألمانيّة، über, hyper، وهي، كما في الإنكليزية، حرف جر؛ وتستخدم في حالات صيغ التفضيل والتفضيل العليا. ـ مترجم!

لها. تقدّم حواسي الأشياء المحسوسة إلي فقط بشكل منفصل وعلى نحو متعاقب؛ أمّا الإله فيرى كل شيء محسوس في آن، كل مكان بطريقة لا مكانيّة، كل الأشياء الزمنية بطريقة لا زمنيّة، كل الأشياء المحسوسة بطريقة لا حسيّة. وهذا يعني القول: أنا أمدّد أفق حواسي عن طريق المخيّلة؛ أنا أصوغ لنفسي تصوّراً مشوشاً لكليّة الأشياء؛ وهذا التصوّر، الذي يرتفع بي فوق وجهة نظر الحواس المحدودة، ومن ثمّ يؤثّر بي على نحو متناغم، أطرحه كحقيقة إلهية. إنّي أشعر بواقعة أن معرفتي مرتبطة بوجهة نظر مكانيّة، بتجربة محسوسة، كحد؛ ما أشعر به كحد أقضي عليه في مخيلتي، التي توفّر مساحة حرة للعب أحاسيسي. هذا النفي للحدود من خلال المخيّلة هو طرح كليّة العلم كقوّة وواقع إلهيين. لكن في الوقت نفسه لا يوجد سوى تمايز كمّي بين كليّة العلم ومعرفتي؛ نوعية المعرفة هي نفسها. في الواقع، سيكون من المستحيل بالنسبة لي أن أسند كليّة العلم إلى غرض أو كينونة متخارجة عن ذاتي، لو أن كليّة العلم هذه كانت مختلفة أساساً عن معرفتي الخاصّة، لو أنّها لم تكن شكّل إدراك خاص بي، لو أنّها لم تكن تمتلك شيئاً مشتركاً مع قوة الإدراك الخاصّة بي. إن ذلك الذي يتمّ إدراكه بالحواس إنما هو بقدر ما يكون غرضاً ومحتوى لكليّة العلم الإلهيّة بقدر ما يكون غرضاً ومحتوى لمعرفتي. المخيّلة تلغي فقط حد الكم، لا حد النوع. إنّ القول بأنّ معرفتنا محدودة، يعني: نحن نعرف فقط بعض الأشياء، عدداً قليلاً من الأشياء، ليس كل شيء.

التأثير النافع للدين يقوم على هذا الامتداد للوعي الحسّي. في الدين الإنسان في الهواء الطلق، تحت الإله sub deo؛ في الوعي الحسّي هو في بيت إقامة محصور ضيّق. الدين له علاقة بشكل أساسي، من ناحية الأصل originary[1] ـ وفقط فهو في أصله شيء مقدس، صحيح، نقي، وخيّر ـ بالوعي الحسيّ الآني وحده؛ إنّه الوضع جانباً لحدود الشعور. يحافظ البشر والأمم المعزولون، غير المتعلّمين على الدين بمعناه الأصلي، لأنهم هم أنفسهم يبقون

---

(1) بالألمانية، ursprünglich. ـ مترجم!

في تلك الحالة النفسية التي هي مصدر الدين. كلمّا ازدادت محدودية مجال رؤية الإنسان، كلّما قلّت معرفته بالتاريخ، الطبيعة، الفلسفة ـ كلّما ازدادت حماسته في التمسّك بدينه.

لهذا السبب لا يشعر الإنسان المتديّن بالحاجة للثقافة. لماذا لم يكن عند العبرانيين فن، ولا علم، كذلك الذي كان للإغريق؟ لأنهم لم يشعروا بالحاجة لذلك. بالنسبة لهم هذه الحاجة كان توفّر من خلال يهوه. في كليّة العلم الإلهيّة يرتقي الإنسان بنفسه فوق حدود معرفته الخاصّة؛ في كلية الحضور الإلهيّة، فوق حدود رأيه المكاني؛ في الخلود الإلهي، فوق حدود زمانه. الإنسان المتديّن سعيد في مخيلته؛ لديه كل شيء بإيجاز كلّي in nuce؛ ممتلكاته هي دائماً محمولة؛ فيهوه يرافقني في كل مكان؛ لا أحتاج إلى السفر خارج نفسي؛ لديّ في إلهي مجمل كل الكنوز والأشياء الثمينة، كل ما يستحقّ المعرفة والتذكّر. لكن الثقافة تعتمد على الأشياء الخارجية؛ إنها تمتلك احتياجات كثيرة ومتنوعة، لأنها تتغلّب على حدود الوعي والحياة الحسّيين من خلال النشاط الحقيقي، وليس عن طريق القوة السحرية للمخيّلة الدينيّة. من هنا فالدين المسيحي أيضاً، كما ذُكِر للتو، لا يمتلك في جوهره مبدأ الثقافة، لأنه ينتصر على قيود وصعوبات الحياة الدنيوية فقط من خلال المخيّلة، فقط في الإله، في السماء. الإله هو كل ما يحتاج القلب إليه ويرغب به ـ كل الأشياء الخيّرة، كلّ البركات. «هل أنت ترغب بالحب، أو الإخلاص، أو الحقيقة، أو العزاء، أو الحضور الدائم؟ ـ هذا هو دائماً من غير حساب. هل ترغب بالجمال؟ ـ إنّه الجميل على نحو فائق. هل ترغب بالثروات؟ ـ كل الثروات هي فيه. هل ترغب بالقوة؟ إنّه قوي إلى أعلى درجة. أو كل ما يرغب به قلبك، إنه موجود بألف ضعف فيه، بأفضل حال، الخير المفرد، الذي هو الإله». لكن كيف يمكن للذي يمتلك كلّ شيء في الإله، الذي يتمتع بالنعيم السماوي في المخيّلة، أن يختبر ذلك العوز، ذلك الشعور بالفقر، الذي هو الحافز على كل ما هو ثقافة؟ ليس للثقافة غرض آخر غير إدراك سماء دنيويّة؛ والسماء الدينيّة لا تُدرك أو تُربح إلا بنشاط ديني.

مع ذلك، فالفارق بين الإله والإنسان، الذي هو في الأصل كمّي فقط، تطوّر عن طريق التأمّل إلى فارق نوعي؛ وهكذا فإنّ ما كان في الأصل انطباعاً شعورياً فحسب، تعبير آني عن الإعجاب، النشوة، تأثير للمخيّلة على المشاعر، امتلك ثباتاً أعطي إليه كصفة موضوعية، كإبهام حقيقي. التعبير المفضل للتأمّل فيما يخص هذا الموضوع هو أننا نستطيع أن نعرف بالفعل فيما يخص الإله أن لديه كذا وكذا من الصفات، لكنّا لا نعرف كيف يمتلكها. على سبيل المثال، كون حامل الخالق ينتمي أساساً إلى الإله، كونه خلق العالم، وليس من مادة موجودة للتو بل من العدم عبر فعل للقوة القديرة ـ هذا هو واضح، حتمي ـ نعم، لا سبيل إلى الشك فيه؛ لكن كيف يكون ذلك ممكناً فإنه يتجاوز بالطبع فهمنا المحدود. ذلك يعني أن نقول: الفكرة العامّة[1] generic واضحة، مؤكّدة، لكن الفكرة النوعية، غير واضحة، غير مؤكدة.

فكرة الفعاليّة، صنع الخليقة، هي في ذاتها فكرة إلهية؛ إنها من ثم تطبّق على الإله دون تـردّد. في النشاط، يشعر الإنسان بذاته حرة، غير محدودة، سعيدة؛ في السلبية، محدودة، مقموعة، غير سعيدة. الفعالية هي المعنى الإيجابي لشخصية واحدنا. ذلك إيجابي الذي في الإنسان مترافق بالبهجة؛ من هنا فالإله، كما قلنا سابقاً، هو فكرة البهجة النقيّة، غير المحدودة. نحن ننجح فقط في ما نفعله عن طيب خاطر؛ فالجهد البهيج ينتصر على كل شيء. لكنها تلك هي الفعاليّة البهيجة التي تتفق مع طبيعتنا، التي لا نشعر بأنّها حد، ومن ثم لا تعتبر قيداً. أمّا الفعاليّة الأكثر سعادة، الأكثر نعيماً فهي تلك التي هي منتجة. أن تقرأ هو ممتع، القراءة فعالية منفعلة؛ لكن أن تنتج ما يستأهل أن يُقرأ يظل أكثر إمتاعا. إنّه أكثر مباركة أن تعطي من أن تأخذ. من هنا فهذه السمة التي للنوع ـ الفعاليّة المنتجة ـ تُعزا إلى الإله؛ أي، يتم إدراكها وتُصيّر موضوعية كفعاليّة إلهية. لكن كلّ تصميم خاص، كل شكل للفعاليّة هو تجريدي، مع ذلك

(1) بالألمانيّة: المصطلح العام، Gattungsbegriff؛ المصطلح النوعي، Artbegriff. ـ مترجم!

فوحده التصميم الأساسي، الذي هو الإنسان جوهرياً، أي، إنتاج ما هو خارجي بالنسبة للذات، يتمّ حفظه. الإله لم ينتج، كالإنسان، شيئاً ما، على وجه الخصوص، هذا أو ذاك، بل كلّ شيء؛ فعاليته شاملة، غير محدودة بالمطلق. من هنا فإنّها بديهيّة، إنها نتيجة ضروريّة، أنّ الشكل الذي أنتج الإله فيه الكلّ لا يُسبر غوره، لأن هذه الفعاليّة ليست شكلاً للفعاليّة، لأنّ المسألة المتعلّقة هنا بالكيف تفوق العقل[1]، مسألة مستبعدة بالفكرة الأساسية للفعاليّة غير المحدودة. كلّ فعاليّة خاصّة تنتج آثارها بطريقة خاصة، لأنه هناك الفعاليّة ذاتها هي شكل محدّد للفعالية؛ ومن هنا يُطرح بالضرورة السؤال: كيف أنتجت هذا؟ لكنّ الجواب على السؤال: كيف صنع الإله العالم؟ يمتلك بالضرورة قضيّة سلبية، لأن فعاليّة خلق العالم في ذاتها تنفي كل فعاليّة محدّدة، مثل ذلك وحده سوف يسوّغ المسألة، كل شكل للفعاليّة مرتبط بوسط محدّد، أي، المادّة. هذا السؤال يدسّ على نحو غير شرعيّ بين الفاعل أو الفعاليّة المنتجة، والمفعول به أو الشيء المُنْتَج، فكرة لا علاقة لها بالموضوع، لا، بل تستبعد المركّب الوسيط، أي، فكرة وجودٍ خاص، فردي. الفعالية المعنيّة لها علاقة فقط بالجماعي ـ الكلّ، العالم؛ الإله خلق كل شيء، ليس شيئاً بعينه؛ الجميع بلا تحديد، الكلّ، كما هو مُشتَمَل من قبل المخيّلة ـ لا المحدّد، الخاص، حيث، في خصوصيته، يقدّم ذاته للحواس، وحيث، في كليّته ككون، يقدّم نفسه للعقل. ينشأ كل شيء معين بطريقة طبيعية؛ إنّه شيء محدّد، وبالمثل فهو يمتلك ـ والذي هو مجرّد حشو أن نورده ـ علّة محدّدة. إنه ليس الإله، بل الكربون التي ينتج الماس؛ إن ملحاً معيناً يدين بأصله، ليس إلى الإله، بل إلى مزيج من حمض معين وأساس معيّن. خلق الإله فقط الأشياء كلّها مع بعضها دون تمييز.

الحقيقة أنّه وفقاً للمفهوم الديني، خلق الإله كل شيء فـردي، بوصفه متضمّناً في الكلّية؛ لكن فقط على نحو غير مباشر؛ لأنه لم ينتج الفرد بطريقة

---

(1) في النص الألماني، ungereimte؛ في النص الإنكليزي، absurdity: والكلمتان تعنيان على حد سواء الأمر الذي يفوق العقل أو السخيف. مترجم!

فردية، المحدّد بطريقة محددة؛ وإلا فإنه سيكون كينونة محدّدة أو مشروطة. من غير المفهوم بالتأكيد كيف أنّه من هذه الفعاليّة العامّة، غير المحدّدة، أو غير المشروطة يمكن أن ينبثق النوعي، المشروط؛ لكن الأمر كذلك فقط لأنّي هنا أدخِل عنوة غرض التجربة الشعوريّة، الطبيعية، لأني أعزو إلى الفعاليّة الإلهيّة غرضاً آخر غير ذلك الذي يناسبها. لا يمتلك الدين تصوّراً ماديّاً للعالم؛ إنّه لا يمتلك أدنى اهتمام بتفسير طبيعي، الذي لا يمكن تقديمه أبداً إلا مع شكل الأصل. الأصل هو فكرة نظرية، طبيعية ـ فلسفية. والفلاسفة الوثنيّون شغلوا أنفسهم بأصل الأشياء. لكن الوعي الديني المسيحي كره هذه الفكرة بوصفها وثنيّة، لا دينية، كما أنه استبدل فكرة الخلق العملية أو الذاتيّة، والتي هي ليست غير حظر على تصوّر الأشياء على أنها نشأت بطريقة طبيعية، باعتراض على جميع العلوم الماديّة. الوعي الديني يربط العالم مباشرة مع الإله؛ إنّه يشتقّ الكل من الإله، لأن ما من شيء غرض بالنسبة له في خصوصيته وواقعه، لا شيء يكون بالنسبة له كما يقدّم ذاته لعقلنا. الكلّ ينبثق من الإله: ـ ذلك كاف، ذلك يرضي الوعي الديني بشكل تام. أمّا السؤال، كيف قامَ الإله بالخلق؟ فهو شك غير مباشر بأنّه لم يخلق العالم. لقد كان هذا السؤال هو الذي أخذ الإنسان إلى الإلحاد، المادية، الطبيعية. بالنسبة لمن يطرحه، العالم لتوّه غرض لنظرية، لعلم فيزيائي، أي، إنه غرض له هو[1] في واقعه، في مكوناته المحدّدة. إنه هذا الشكل من تصوّر العالم الذي يتناقض مع فكرة الفعاليّة غير المشروطة، غير الماديّة: وهذا التناقض يؤدي إلى نفي الفكرة الأساسية ـ الخلق.

الخلق بكليّة القدرة هو في مكانه، هو حقيقة، فقط عندما يتم اشتقاق كل ظواهر العالم من الإله. إنّه يصبح، كما لوحظ بالفعل، أسطورة عصور ماضية حيثما يقدّم العلم الماديّ ذاته، حيثما يجعل الإنسان العلل المحدّدة، كيفية الظواهر، الغرض من التقصّي. وهكذا، فبالنسبة إلى الوعي الديني، الخلق ليس

(1) المقصود هنا الإنسان. مترجم!

شيئاً عصياً على الفهم، أي، غير مرضٍ؛ إنّه كذلك على الأقل فقط في لحظات اللادينيّة، الشك، عندما يستدير العقل بعيداً عن الإله نحو الأمور الفعلية؛ لكنه غير مرضٍ للغاية بالنسبة للتفكير، للاهوت، الذي ينظر بعين إلى السماء وبأخرى إلى الأرض. كعلّة، كذلك هو كمعلول. يطلق الناي نغمات ناي، وليس نغمات مزمار أو بوق. حين تستمع لأنغام المزمار، لكنك لم يسبق لك قط أن رأيت أو سمعت أية آلة نفخ غير الناي، فمن المؤكد أنه سيكون من غير المعقول بالنسبة لك كيف يمكن لمثل هذه النغمات أن تصدر عن الناي. وهكذا هنا: ـ المقارنة غير مناسبة فقط بقدر ما يكون الناي نفسه أداة معينة. لكن تخيل، إذا كان ذلك ممكناً، أداة شموليّة بالمطلق، والتي وحّدت في ذاتها كلّ الآلات، دون أن تكون في ذاتها آلة بعينها؛ سوف ترى عندئذٍ أنّه من التناقض المنافي للعقل أن ترغب بنغمة بعينها والتي تعود إلى آلة بعينها، من آلة جرّدتها على وجه التحديد من ذلك الذي يميّز كلّ الآلات المتمايزة.

لكن هناك يكمن أيضاً أساس عقيدة الإبهام هذه، التصميم design حول إبقاء الفعاليّة الإلهية بمعزل عن الإنسان، حول التخلّص من تشابهها، أو بالأحرى هويتها الأساسية، وذلك لجعل الفعاليّة الإلهيّة تختلف جوهرياً عن البشريّة. هذا التمييز بين الفعاليّة الإلهيّة والفعاليّة البشريّة هو «لا شيء». الإله يصنع ـ إنّه يصنع شيئاً متخارجاً عن ذاته، كما يفعل الإنسان. الصنع هو فكرة إنسانية أصليّة. الطبيعة تلد، تُخْضر؛ الإنسان يصنع. الصنع هو فعل والذي يمكنني حذفه، فعل مُصَمّم، متعمّد، خارجي؛ فعل لا تكون فيه كينونتي الأعمق معنيّة بشكل مباشر، والذي فيه، في حين أكون فاعلاً، لا أكون في الوقت ذاته منفعلاً، يسبّبه دافع داخلي. على العكس من ذلك، إنّ فعاليّة والتي هي متطابقة مع كينونتي لن تكون لا مبالية، هي أمر ضروري بالنسبة لي، كما، على سبيل المثال، النتاج الفكري، الذي هو ضرورة داخليّة بالنسبة لي، ولهذا السبب يمسك بي بعمق، يؤثّر بي مرضياً. الأعمال الفكرية لا تُصنع ـ الصنع هو فقط فعاليّة خارجيّة تطبّق عليها؛ إنّها تنشأ فينا. أن تصنع هو فعاليّة حياديّة، ومن ثم، فهي اختياريّة،

حرّة. وهكذا فحتى ذلك الحين ـ أي إنّه يصنع ـ الإله واحد بالكامل مع الإنسان، ليس متمايزاً عنه البتة؛ لكن تشديداً خاصّاً وضع على هذا، هو أنّ صنعه حرّ، اعتباطي، لمتعته الخاصّة. «لقد سرّ الإله» أن يخلق العالم. وهكذا فالإنسان هنا يؤلّه الإرضاء في المتعة الذاتية، في النشوة والاعتباطيّة اللتين لا أساس لها. إن التشخيص البشري أساساً للفعالية الإلهية يُحَطُّ عبر فكرة الاعتباطية إلى إظهارٍ بشري لنوع متدن؛ الإله، من مرآة للطبيعة البشرية، يتم تحويله إلى مرآة للغرور البشري والرضا عن النفس.

والآن وبضربة واحدة يُحوّل الانسجام إلى شقاق؛ الإنسان، الذي هو حتى الآن واحد مع نفسه، يضحي منقسماً: ـ الإله يصنع من لا شيء؛ إنّه يخلق ـ يصنع من لا شيء يعني أنّه يخلق ـ هذا هو الفرق. الوضع الإيجابي ـ فعل الصنع ـ هو وضع بشري؛ لكن بقدر ما يكون كلّ ذلك محدّداً في هذا التصوّر يتمّ إنكاره على الفور، يخطو التفكير إلى الداخل ويجعل الفعاليّة الإلهيّة غير بشريّة. لكن مع هذا النفي، يأخذ الاستيعاب، الفهم موقفاً؛ لا يتبقّى هناك غير فكرة سلبيّة، فارغة، لأن إمكانيّة التصوّر استُنفِدت للتو، أي، التمييز بين التصميم الإلهي والبشري هو في الحقيقة لا شيء، شيء سلبي negativum nihil للفهم. إنّ الاعتراف الساذج بهذا يُجْعل في افتراض «اللا شيء» غرضاً.

الإله هو الحب، لكن ليس الحب البشري؛ الفهم لكن ليس الفهم البشري ـ لا! فهم مختلف بشكل أساسي. لكن في أي مكان يتشكّل هذا الاختلاف؟ لا أستطيع تصوّر فهم، الذي يعمل في ظلّ أشكال أخرى غير تلك التي لفهمنا الخاص؛ أنا لا أستطيع قسم فهم نصفين أو أربعة وهكذا بحيث يكون لدي أعداد كثيرة من الفهم؛ لا أستطيع أن أتصوّر غير فهم واحد والفهم ذاته. الحقيقة أني أستطيع بل يجب أن أتصوّر فهماً في ذاته، أي، خالياً من حدود فردانيتي؛ لكن في قيامي بذلك أنا فقط أحرّره من قيود هي أساساً غريبة عليه؛ أنا لا أضع جانباً تصميماته أو أشكاله الأساسية. التفكير الديني، على العكس من ذلك، ينكر على وجه الخصوص ذلك التصميم أو الصفة التي تجعل شيئاً ما عمّا هو عليه. وحده

ذلك التي يتطابق فيه الفهم الإلهي مع البشري يكون شيئاً، يكون فهماً، يكون فكرة حقيقية؛ في حين أن ذلك الذي من المفترض أن يجعل منه آخر ـ نعم، آخر أساساً غير البشري ـ هو موضوعياً لا شيء، ذاتياً مجرّد وهم.

في جميع التعريفات الأخرى للكينونة الإلهيّة [1]العدم الذي يشكّل التمايز مخفي؛ في الخلق، على العكس من ذلك، هو عدم واضح، معلن، موضوعي. ـ من ثمّ فالعدم الرسمي، سيء السمعة للاهوت متمايز عن الأنثروبولوجيا.

لكن التصميم الأساسي الذي يجعل به الإنسان طبيعة خاصّة، عصيّة على الفهم هو فكرة الفردانيّة أو ـ ما هو إلا تعبير أكثر تجريدية ـ الشخصية. تدرك فكرة وجود الإله نفسها أولاً في فكرة الوحي، وفكرة الوحي تدرك نفسها أوّلاً في فكرة الشخصية. الإله هو كينونة شخصيّة: ـ هذه هي التعويذة التي تحوّل بسحرها المثالي إلى واقعي، الذاتي إلى موضوعي. كل حوامل، كل صفات الكينونة الإلهيّة إنّما هي بشريّة أساساً؛ لكن كصفات لكينونة شخصيّة، ومن ثم لكينونة متمايزة عن الإنسان ومتواجدة على نحو مستقل، فهي تظهر مباشرة على أنّها فعليّاً غير بشريّة، مع ذلك بحيث أنّه في الوقت نفسه تظلّ الهويّة الضرورية دائماً في الأساس. من هنا يطلق التفكير فكرة ما يدعى المذاهب التجسيديّة anthropomorphisms. المذاهب التجسيدية هي تشابهات بين الإله والإنسان. إنّ صفات الكينونة الإلهيّة والكينونة البشريّة ليست في الواقع هي ذاتها، لكنها متشابهة.

وهكذا فالشخصية هي الترياق إلى وحدة الوجود؛ أي، عبر فكرة الشخصية يطرد التفكير الديني من فكره تماثل الطبيعة الإلهية والبشرية. إنّ التعبير الفظ لكن المميّز لمبدأ وحدة الوجود هو: الإنسان هو دفق الكائن الإلهي أو جزء منه؛ التعبير الديني هو: الإنسان هو صورة الإله، أو كينونة أقرب إلى الإله. ـ لأنّه وفقاً للدين الإنسان لا ينبع عن الطبيعة، بل هو من عرق إلهي، من أصل إلهي. لكن

(1) خطأ في النص. ـ مترجم.

القرابة تعبير غامض، مراوغ. هناك درجات للقرابة، قريبة وبعيدة. أي نوع من القرابة هو المقصود؟ لأنه بالنسبة لعلاقة الإنسان بالإله لا يوجد سوى شكل واحد من القرابة هو المناسب ـ أقرب، أعمق، أقدس ما يمكن تصوّره ـ علاقة الولد بالأب. وفقاً لهذا، الإله هو أب الإنسان، الإنسان الابن، ولد الإله. هنا يُطرح في آن واحد الوجود الذاتي للإله واتكاليّة الإنسان، ويُطرح كغرض آني للشعور؛ في حين أنه في مذهب وحدة الوجود يظهر الجزء ذاتي الوجود تماماً كالكليّة، لأن هذه تُمَثّل على أنّها مكوّنة من أجزائها. مع ذلك فهذا التمايز هو مجرّد مظهر. الأب ليس أباً دون الولد؛ كلاهما معاً يشكّل كينونة مترابطة. في الحب يتخلى الإنسان عن استقلاليته، ويختزل ذاته إلى جزء؛ هوان الذات الذي يُعَوّض فقط بحقيقة أنّ الذي يحبّه يصبح طوعيّاً في الوقت نفسه جزءاً أيضاً؛ إنَ كلاً منهما يخضع لسلطة أعلى، لسلطة روح الأسرة، لسلطة الحب. من ثم فهنالك هنا العلاقة ذاتها بين الإله والإنسان كما هي في مذهب وحدة الوجود، عدا أنّها في واحدة تتمثّل كعلاقة شخصية، بطريركيّة، وفي الأخرى كعلاقة غير شخصيّة، عامّة ـ عدا أنّ مذهب وحدة الوجود يعبّر منطقيّاً ومن ثم بشكل محدّد، بشكل مباشر، عمّا يلبسه الدين ثوب المخيّلة. العلاقة المترابطة، أو بالأحرى تماثل الإله والإنسان يُحجب في الدين من خلال تمثيل الاثنين على حد سواء كشخصين أو كفردين، والإله ككينونة ذاتية الوجود، مستقلّة بمعزل عن أبوته: ـ مع ذلك، فهو استقلال ظاهري فقط، لأنّ من هو أب، مثل أب الدين، من أعماق قلبه، يمتلك حياته وكينونته بالذات في ابنه.

إنّ علاقة التبعيّة المتبادلة والعميقة بين الإله كآب والإنسان كولد لا يمكن أن تهتز بالتمايز بأنّ المسيح وحده هو الابن الطبيعي، الحقيقي للإله، وأن الناس هم أولاده المتبنون؛ وهكذا فإنّه فقط بالنسبة للمسيح كالابن الوحيد المولود، وأنّه ليس بالنسبة للناس البتة، أنّ الإله يقيم علاقة تبعيّة أساسية. لأنّ هذا التمايز ليس إلا تمايز لاهوتيّ، أي، وهمي. الإله يتبنى البشر فقط، وليس البهائم. يكمن محيط التبنّي في الطبيعة البشرية. والإنسان الذي تم تبنيه من قبل النعمة

الإلهية هو فقط الإنسان الواعي لطبيعته وكرامته الإلهيتين. علاوة على ذلك، الابن المولود الوحيد نفسه هو ليس غير فكرة الإنسانية، غير الإنسان المنشغل بنفسه، الإنسان المختبئ من نفسه والعالم بالإله ـ الإنسان السماوي. اللوغوس هو إنسان كامن، ضمني؛ الإنسان هو اللوغوس المكشوف عنه، المعبّر عنه. اللوغوس ليس سوى مقدّمة للإنسان. فذلك الذي ينطبق على اللوغوس[1] ينطبق أيضاً على طبيعة الإنسان.

{«الاتحاد الأوثق الذي امتلكه المسيح مع الآب، يمكن لي الفوز به... كل ما أعطاه الإله لابنه المولود الوحيد، أعطاه لي بالكمال ذاته الذي أعطاه له». Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg, i62 1, P. 14. «بين الابن المولود الوحيد والنفس ليس هناك أي تمييز». Ib. p. 68}.

ولكن بين الإله والابن المولود الوحيد ليس هناك تمايز حقيقي ـ فالذي يعرف الابن يعرف الآب أيضاً ـ ومن ثمّ ليس ثمة أحد بين الإله والإنسان.

إنّ الأمر هو ذاته مع فكرة أن الإنسان هو صورة الإله. الصورة هنا ليست شيئاً ميتاً، شيئاً بلا حياة، بل نفس حيّة. «الإنسان هو صورة الإله»، لا يعني أكثر من أنّ الإنسان كينونة تشبه الإله. التشابه بين الكينونات الحية يقوم على علاقة طبيعية. إن فكرة الكينونة البشريّة هي صورة الإله تختزل ذاتها من ثمّ إلى قرابة؛ الإنسان هو مثل الإله، لأنه ابن الإله. التشابه هو القرابة الوحيدة المقدّمة إلى الحواس؛ من الأول نستدلّ على الأخير.

لكن التشابه كفكرة إنما هو مخادع، وهميّ، مراوغ تماماً كالقرابة. أنها وحدها فكرة الشخصيّة التي تلغي هوية الطبيعة. التشابه هو الهوية التي لا تعترف لنفسها بأنها هوية، والتي تخفي نفسها خلف وسط قاتم، خلف بخار المخيّلة. حين أبدّد هذا البخار، أصل إلى هويّة عارية. كلّما كانت الكينونات أكثر

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

تشابهاً، كلّما كان تمايزها أقل؛ فحين أعرف إحداها، أعرف الأخرى. الحقيقة أنّ للشبه درجاته. لكن أيضاً التشابه بين الإله والإنسان له درجاته. الإنسان الخيّر، التقي هو أكثر شبهاً بالإله من إنسان يقوم شبهه به[1] فقط على طبيعة الإنسان بشكل عام. وحتى مع الإنسان التقي هنالك درجة عليا من التشابه والتي هي مفترضة، مع أنها قد لا يمكن الوصول إليها في دنيانا هنا، بل فقط في الحياة المستقبلية. لكن ذلك الذي يصبح عليه الإنسان إنّما ينتمي له للتو، على الأقل بقدر ما تكون الاحتمالية هي المعنيّة. الدرجة العليا للتشابه هي أنّه لم يعد ثمة مزيد من التمايز بين فردين أو كينونتين غير أنهما اثنان. الصفات الأساسية، تلك التي نميز بها الأشياء بعضها عن بعضها الآخر، هي نفسها في الاثنين. من هنا فأنا لا أستطيع التمييز بينهما في الفكر، عن طريق العقل ـ لأجل هذا جميع البيانات معوزة؛ أستطيع التمييز عن طريق تصويرهما باعتبارهما مرئيين في مخيلتي أو من خلال رؤيتهما بالفعل. حين لا تقول عيني، إن هنالك كينونتين موجودتين بشكل منفصل فعلاً، سوف يعتبرهما عقلي على حد سواء على أنهما واحد والواحد ذاته. لا، بل قد يمكن لعينيّ أن تربك إحداهما الأخرى. الأشياء قابلة لأن تربك مع بعضها بعضا والتي هي قابلة للتمايز عن طريق الشعور وليس عن طريق العقل، أو بالأحرى التي هي مختلفة فقط من حيث الوجود، لا من حيث الجوهر. الأشخاص الذين يشبهون بعضهم بعضاً تماماً إنما هم عامل جذب استثنائي ليس فقط لبعضهم بعضاً، بل للمخيّلة. التشابه يعطي الفرصة لجميع أنواع السرانيّات mystifications والأوهام، لأنه هو في ذاته مجرّد وهم؛ عيناي تسخران من عقلي، الذي بالنسبة له فكرة الوجود المستقل متحالفة دائماً مع فكرة فرق محدّد.

الدين هو حد العقل، الأشعة التي يكسرها توسّط المخيّلة والمشاعر، وذلك بحيث تظهر الكينونة الواحدة كينونة مزدوجة. التشابه هو هوية العقل، الذي هو

---

(1) المقصود هنا الإله. مترجم!

في عالم الواقع ينقسم أو ينكسر عبر الانطباعات الحسيّة الآنيّة، في مجال الدين عبر أوهام المخيّلة، باختصار، ذلك الذي هو متماثل بالنسبة للعقل يجري فصله عبر فكرة الفردية أو الشخصية. لا يمكنني اكتشاف أي تمايز بين الأب والولد، الأنموذج البدئي والصورة، الإله والإنسان، حين لا أقوم بإدخال فكرة الشخصية. التشابه هنا هو القناع الخارجي للهوية. ـ الهوية التي يؤكّدها العقل، معنى الحقيقة، لكن التي تنفيها المخيّلة؛ الهويّة التي تسمح لمظهر تمايز بأن يبقى ـ مجرد وهم، والذي لا يقول نعم مباشرة، ولا يقول لا مباشرة.

22 ـ التناقض في العقيدة التأمليّة للّه

إنّ شخصية الإله من ثم هي الوسيلة التي يحوّل بها الإنسان صفات طبيعته الخاصة إلى صفات لكينونة أخرى ـ كينونة، متخارجة عن ذاته. شخصية الإله هي الشخصيّة المُسْقَطَة projected للإنسان.

على صيرورة إسقاط الذات نحو الخارج هذه يقوم أيضاً مبدأ التأمّل الهيغلي، الذي ينصّ على أنّ وعي الإنسان للإله هو الوعي الذاتي للإله. الإله فكرة، مُدْرَكة من قبلنا. ووفقاً للتأمل، الإله، في كونه مفكّراً به من قبلنا، يفكّر بنفسه أو واع لنفسه؛ التأمّل يطابق الجانبين اللذين يفصلهما الدين. وفي هذا هو أعمق بكثير من الدين، لأن حقيقة أن الإله مفكّر به ليست مثل حقيقة غرض خارجي مفكّر به. الإله هو كينونة داخليّة، روحية؛ التفكير، الوعي، هو فعل داخلي، روحاني؛ أن تفكّر بالإله هو أن تؤكّد من ثم ما يكون الإله عليه، لإثبات كينونة الإله كفعل. وإذا كان الإله مفكّراً به، مُدْرَكاً، فهو أمر ضروري؛ وكون هذه الشجرة مفكّراً بها، فهو أمر بالنسبة للشجرة عرضي، غير جوهري. الإله فكرة لا غنى عنها، ضرورة الفكرة. لكن كيف يمكن أن على هذه الضرورة أن تعبّر ببساطة عن الذاتي، وليس عن الموضوعي أيضاً؟ ـ كيف هو ممكن أنّ ألإله ـ حين يوجد بالنسبة لنا، كي يكون غرضاً لنا ـ يجب بالضرورة أن يُفكّر به، إذا كان هو في نفسه مثل كتلة، غير مبالية فيما إذا يُفَكّر به، يُدْرَك أم لا؟ لا! إنه غير ممكن. نحن مضطرون لأن ننظر إلى واقعة أنّ الإله مفكّر به على أنه تفكيره هو ـ نفسه، أو وعيه الذاتي.

للموضوعانية objectivism الدينية شكلان منفعلان، يُفكّر فيهما بالإله.

فمن ناحية، الإله يُفَكّر به من قبلنا، ومن ناحية أخرى، فهو يُفَكّر به من ذاته. يفكّر الإله ذاته، على نحو مستقلّ عن كونه مُفكّراً به من قبلنا: إنّه وعي ذاتي متمايز عن وعينا، مستقلّ عنه. وهذا يتفق بالتأكيد حين تمّ تصوّر الإله ذات مرّة كشخصية حقيقية؛ لأنّ الشخص البشري الحقيقي يفكّر بنفسه، ويُفَكّر به من قبل آخر؛ إنّ تفكيري به هو بالنسبة له واقعة حياديّة، خارجيّة. هذه هي الدرجة الأخيرة من الأنثروبوباثيزم anthropopathism[1]. ومن أجل جعل الإله حرّاً من كلّ ما هو بشري ومستقلاً عنه، فهو يعتبر كشخص شكلاني، فعلي، تفكيره مقتصر على ذاته، وواقعة كونه مفكّراً به مستبعدة منه، وهو يُمَثّل على أنّه يحدث في كينونة أخرى. هذه الحياديّة أو الاستقلاليّة فيما يتعلق بنا، بتفكيرنا، هو الشهادة على وجود قائم بذاته، أي، خارجي، شخصي. والحقيقة أنّ الدين يجعل أيضاً من واقعة أنّ الإله مفكّر به تفكيراً ـ ذاتياً للإله؛ لكن لأنّ هذه العملية تمضي قدماً إلى ما وراء وعيه، كون الإله يُفترض مسبقاً على نحو آني ككينونة شخصيّة متواجدة ـ ذاتياً فالوعي الديني يشمل فقط حيادية الواقعتين.

مع ذلك، فحتى الدين لا يتقيّد بهذه الحياديّة للجانبين. الإله يَخْلِق من أجل أن يكشف عن نفسه، الخَلْق هو الكشف عن الإله. لكن بالنسبة للحجارة، النباتات، الحيوانات ليس ثمّة إله، بل فقط للإنسان؛ وهكذا فإنّ الطبيعة تتواجد لأجل الإنسان، والإنسان على نحو صرف لأجل الإله. يمجّد الإله نفسه في الإنسان: الإنسان هو فخر الإله. الإله يعرف نفسه فعلياً حتى من دون الإنسان؛ لكن طالما لا يوجد آخر غيري، طالما يكون هو شخصاً ممكناً، متصوّراً فحسب. أولاً حين يُفترض اختلاف عن الإله، كينونة غير إلهية، يكون الإله واعياً لذاته؛ حين نعرف أوّلاً ما هو ليس الإله، يعرف هو ما يجب أن يكونه الإله، يعرف هو نعيم ألوهته. أولاً في افتراض ما هو غير ذاته، افتراض العالم،

(1) من اليونانيّة ἄνθρωπος (بشري) وπάθος (معاناة)، وتعني إضفاء المشاعر أو الأحاسيس البشريّة على كينونة غير بشريّة، عموماً على الإله. ـ مترجم!

يفترض الإله نفسه كإله. هل الإله قدير دون الخلق؟ لا! كليّة القدرة تُدرك أولاً، تثبت ذاتها في الخلق. ما هي السلطة، المُلْكية، التي لا تظهر، لا تؤكّد ذاتها؟ أيّة قوّة التي لا تؤثّر بشيء؟ نور الذي لا يضيء؟ حكمة التي لا تعرف شيئاً، أي، لا شيء، حقيقي؟ وما هي كليّة القدرة، ما كل الصفات الإلهية الأخرى، إذا لم يكن الإنسان موجوداً؟ الإنسان هو لا شيء دون الإله؛ لكن أيضاً، الإله هو لا شيء من دون الإنسان؛ {«لا يستطيع الإله أن يعمل سوى القليل دوننا كما نحن دونه». ـ Predigten etzlieher Lehrer، &., p. 16. انظر أيضاً حول هذا الموضوع ـ شتراوس، Christl.Glaubensl. B. i. § 47، وعمل المؤلّف الذي يحمل عنوان، P. Bayle, pp. 104، 107...} لأنّه فقط في الإنسان يكون الإله غرضاً بوصفه إلهاً؛ فقط في الإنسان يكون هو إلهاً. إنّ الصفات المختلفة للإنسان هي أوّل من يعطي الفرق، الذي هو أساس الواقع في الإله. الصفات الجسدية للإنسان تجعل من الإله كينونة جسديّة ـ الإله الآب، الذي هو خالق الطبيعة، أي، جوهر الطبيعة المشخصن، المجسّم. {«هذه الحياة المؤقتة، العابرة في هذا العالم (أي، الحياة الطبيعية) نمتلكها من خلال الإله، الذي هو الخالق القدير للسماء والأرض. لكن الحياة الأبدية غير العابرة نمتلكها من خلال آلام وقيامة ربّنا يسوع المسيح. يسوع المسيح ربّ على تلك الحياة « ـ لوثر (.Th. xvi. s 459).} الصفات الذهنيّة للإنسان تجعل الإله كينونة ذهنية، الأخلاقية، كينونة أخلاقيّة. البؤس البشري هو انتصار للتعاطف الإلهي؛ الحزن لأجل الخطيئة هو فرح القداسة الإلهية. لا تأتي الحياة، النار، العاطفة إلى الإله إلا من خلال الإنسان. مع العاصي العنيد يكون الإله غاضباً؛ ويفرح بالخاطئين التوابين. الإنسان هو الإله المكشوف عنه: في الإنسان يدرك الجوهر الإلهي للمرة الأولى نفسه ويكشف عنها. في خلق الطبيعة يخرج الإله من نفسه، تكون لديه علاقة بما هو غير نفسه، لكنه في الإنسان يعود إلى نفسه: ـ الإنسان يعرف الإله، لأنه فيه يجد الإله نفسه ويعرفها، يشعر بنفسه كإله. حيثما لا يوجد ضغط، لا عوز، لا يوجد شعور؛ والشعور وحده معرفة حقيقية. من بإمكانه معرفة التعاطف دون

أن يشعر بالحاجة إلى ذلك؟ العدالة دون تجربة الظلم؟ السعادة دون تجربة الكرب؟ عليك أن تشعر بما يكون عليه الشيء؛ وإلا فسوف لن تتعلّم أن تعرفه. إنّه في الإنسان تصبح السمات الإلهيّة للمرّة الأولى شعوراً، أي، الإنسان هو الشعور الذاتي للإله؛ والشعور بالإله هو الإله الحقيقي؛ لأنّ صفات الإله هي في الواقع صفات حقيقية، حقائق، كما يشعر بها الإنسان ـ كمشاعر. لو كانت تجربة البؤس البشري خارج الإله، في كينونة منفصلة على نحو شخصي عنه، فالتعاطف أيضاً لن يكون في الإله، ويجب علينا من ثم أن نمتلك من جديد الكينونة المحرومة من الصفات، أو أكثر بشكل أدقّ العدم، الذي كانه الإله قبل الإنسان أو دون الإنسان. على سبيل المثال: ـ ما إذا أنا كينونة خيّرة أو متعاطفة ـ لأنه وحده الخير هو الذي يعطي، يعرّف بذاته، bonum est communicativum sui {الخير يعلن عن ذاته} ـ هو أمر غير معروف بالنسبة لي قبل أن تقدّم الفرصة ذاتها بإظهار الخير لكينونة أخرى. فقط في فعل الإضفاء يمكنني أن أختبر تجربة سعادة الخير، فرح الكرم، والسخاء. ولكن هل هذه البهجة منفصلة عن بهجة المتلقّي؟ لا؛ أنا ابتهج لأنه هو يبتهج. أشعر ببؤس الآخر، أعاني معه. في التخفيف من بؤسه، أخفّف من بؤسي أنا؛ التعاطف مع المعاناة هو في ذاته معاناة. الشعور البهيج عند المانح هو فقط رد الفعل، الوعي الذاتي بالبهجة عند المستقبل. بهجتهم هي الشعور المشترك الذي وفقاً لذلك يجعل نفسه مرئياً في اتحاد الأيـدي[1]، الشفاه. كذلك هو الأمر هنا. فكما أن شعور البؤس البشري هو بشري، كذلك تماماً فإن شعور التعاطف الإلهي هو بشري. إنّه وحده شعور فقر المحدودية الذي يعطي شعور نعيم اللانهائية. حيثما لا يكون أحدهم، لا يكون الآخر. الاثنان غير منفصلين ـ لا يمكن فصل الشعور بالإله كإله، والشعور بالإنسان كإنسان، لا يمكن فصل معرفة الإنسان والمعرفة الذاتية

(1) خطأ واضح في النص الإنكليزي المترجم؛ هنا يقال: in the union of ban of lips {«في اتحاد حظر الشفاه»}؛ في حين يقول النص الألماني الأصلي: durch Vereinigung der Hände، der Lippen {«عبر اتحاد الأيادي، الشفاه»}. ـ مترجم!

للإله. الإله هو ذات فقط في الذات البشرية ـ فقط في قوة التمييز البشرية، في مبدأ التفريق الذي يكمن في الإنسان. وهكذا فالتعاطف يُشعَر به كأنا، كذات، كقوة، أي، كشيء خاص، من خلال نقيضه. نقيض الإله يعطي الصفات للإله، يحققه، يجعل منه ذاتاً. الإله إله، فقط من خلال ذلك الذي هو ليس إلهاً. هنا لدينا أيضاً سر مذهب ياكوب بويمه. يجب فقط أن يوضع في الاعتبار أنّ ياكوب بويمه، الصوفي واللاهوتي، يضع خارج الإنسان المشاعر التي تدرك فيها الكينونة الإلهية ذاتها للمرّة الأولى، تعبر من اللاشيء إلى الشيء، إلى كينونة نوعية بمعزل عن مشاعر الإنسان (على الأقل في المخيّلة) ـ وأنّه يجعلها موضوعيّة في شكل صفات طبيعية، لكن بمثل هذه الطريقة تظلّ هذه الصفات تمثّل فقط الانطباعات المتروكة على مشاعره. سيكون واضحاً عندئذ أنّ ما يفترضه الوعي الديني التجريبي أولاً مع الخلق الفعلي للطبيعة والإنسان، يضعه الوعي الصوفي قبل الخلق في الإله ما قبل الدنيوي، مع ذلك، ففي قيامه به فإنه يلغي واقع الخلق. لأنه حين يمتلك الإله ما ليس هو الإله، في ذاته للتو، لا تكون لديه حاجة أولاً لأن يخلق ما ليس هو إلهاً كي يكون إلهاً. خلق العالم هنا هو فضالة صرفة، أو بالأحرى استحالة؛ هذا الإله بسبب الحقيقة بالذات لا يصل إلى حقيقة؛ إنه لتوه في نفسه العالم الكامل الذي لا يهدأ. وهذا يصح بشكل خاص على مذهب شيلينغ حول الإله، الذي على الرغم من تكوّنه من قوى كامنة لا تعد ولا تحصى فهو مع ذلك عاجز تماماً. من هنا فإنّه أكثر من معقول، أن يجعل الوعي الديني التجريبي الإله يكشف، أي، يحقّق ذاته في الإنسان الحقيقي، الطبيعة الحقيقية، والتي تنصّ على أن الإنسان لم يخلق إلا لتسبيح الإله وتمجيده. وهذا يعني القول، الإنسان هو فم الإله، الذي يوضح ويبرز الصفات الإلهية كمشاعر إنسانية. الإله يشاء أن يكون مكرّماً، ممدوحاً. لماذا؟ لأن شغف الإنسان بالإله هو الوعي الذاتي للإله. مع ذلك، فالوعي الديني يفصل هذين الجانبين غير المنفصلين عادة، لأنه من خلال فكرة الشخصية يجعل الإله والإنسان وجودين مستقلين. نقول الآن إنّ التأمّل الهيغلي يماثل بين الجانبين، لكن بحيث يترك التناقض

القديم قائماً في الأساس. ـ أنه من ثم ليس سوى الإنجاز، الإتمام لحقيقة دينية. كان الغوغاء المتعلّم أعمى في كراهيته لهيغل إلى درجة أنّه لم يستوعب أنّ مذهبه، على الأقل في هذه العلاقة، لا يتناقض في الواقع مع الدين ـ أنّه يتناقض معه فقط بالطريقة ذاتها، بشكل عام، كصيرورة فكر متطوّرة، تالية تتناقض مع مفهوم غير متطوّر، غير متتال منطقياً، لكنه مع ذلك متطابق جذرياً.

لكن إنّه فقط في المشاعر والحاجات الإنسانيّة يصبح الـ«لاشيء» الإلهي شيئاً يحوز صفاتٍ، من هنا فإنّ كينونة الإنسان هي وحدها الكينونة الحقيقية للإله ـ الإنسان هو الإله الحقيقي. وإذا في الوعي الذي يمتلكه الإنسان عن الإله يظهر أولاً الوعي ـ الذاتي للإله، عندئذٍ يكون الوعي البشري، في ذاته per se، الوعي الإلهي. لماذا إذاً تغرّب الوعي البشري عنه، وتجعله الوعي الذاتي لكينونة تختلف عن الإنسان، لذلك الذي هو غرض بالنسبة له؟ لماذا أنت تزعم بالوجود إلى الإله، وللإنسان فقط الوعي لذلك الوجود؟ الإله لديه وعيه في الإنسان، والإنسان كينونته الإله؟ معرفة الإنسان بالإله هي معرفة الإله لنفسه؟ أي صراع[1] وتناقض! البيان الحقيقي هو هذا: معرفة الإنسان بالإله هي معرفة الإنسان بنفسه، بطبيعته الخاصة. وحدها وحدة الكينونة[2] والوعي هي الحقيقة. حيثما يكون وعي بالإله، يكون هنالك كينونة للإله ـ كذلك في الإنسان؛ في كينونة الإله إنها وحدها كينونتك الخاصة التي هي غرض لك، وما يقدّم نفسه أمام وعيك هو ببساطة ما يكمن خلفه. إذا كانت الصفات الإلهية بشريّة، فالصفات الإنسانية إلهية.

فقط عندما نتخلّى عن فلسفة الدين، أو اللاهوت، والذي هو متمايز عن علم النفس والأنثروبولوجيا، ونعتبر الأنثروبولوجيا بذاتها على أنها لاهوت،

---

(1) في النص الإنكليزي المترجم، الكلمة هي طلاق {divorcing}؛ في النص الألماني الأصلي، الكلمة هي صراع {Zwiespalt}؛ وقد اخترنا الترجمة الثانية لأنها أنسب لسياق النص. بالمناسبة، طلاق بالألمانية هي Scheidung. ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي المترجم. ـ مترجم!

نصل إلى هوية حقيقية، مرضية ذاتياً للكينونة الإلهيّة والبشريّة، هوية الكينونة البشريّة مع ذاتها. في كل نظريّة حول الهوية الإلهية والبشرية التي ليست هوية حقيقية، وحدة لطبيعة الإنسان مع ذاتها، لا يزال ثمة شرخ يكمن في الأساس، شرخ مقسوم إلى اثنين، كون الهويّة تُلغى آنيّاً، أو يفترض أنّها تُلغى. كل نظرية من هذا النوع تتناقض مع ذاتها ومع الفهم ـ هي نصف معيار ـ شيء من المخيّلة ـ تحريف، تشويه؛ لكنها التي تماماً كما تظهر أكثر عمقاً، تكون دائماً أكثر انحرافاً وخطأً[1].

(1) الترجمة هنا عن الألمانية. ـ مترجم!

23 ـ التناقض في الثالوث

لا يعطي الدين الحقيقة أو الموضوعية للطبيعة الإنسانيّة أو الإلهية بشكل عام ككينونة شخصيّة فحسب؛ إنه يعطي أيضاً الحقيقة لتحديدات الأساسيّة أو الفوارق الأساسية لتلك الطبيعة كأشخاص. من هنا فالثالوث هو أصلاً ليس غير مجمل الفوارق الأساسية الضرورية التي يتصوّرها الإنسان في الطبيعة البشرية. وهكذا فكما يتغيّر شكل تصوّر هذه الطبيعة، كذلك أيضاً تختلف التحديدات الأساسية التي تأسّس عليها الثالوث. لكن هذه الفوارق، المتصوّرة في الطبيعة البشرية الواحدة ذاتها، إنما هي مقونمة كجواهر، كأشخاص إلهيين. وأعني هنا، أنّه من المفترض أنّ هذه التحديدات المختلفة هي في الإله، أقانيم، موضوعات، تضع التمايز بين هذه التحديدات كما هي تكون في الإله، وكما هي موجودة في الإنسان ـ وفقا للقانون المعلن للتو، بأنّه فقط في فكرة الشخصية تُنْقل الشخصية البشرية وتُجْعل صفاتها الخاصة موضوعيّة. لكن الشخصية[1] موجودة فقط في المخيّلة ـ من هنا فالتحديدات الأساسية هي فقط بالنسبة للمخيّلة أقانيم، أشخاص؛ بالنسبة للعقل، للتفكير، هي مجرّد علاقات أو تحديدات. تتضمّن فكرة الثالوث في ذاتها التناقض بين تعدديّة الآلهة والتوحيد الإلهي، المخيّلة والعقل، الخيال والواقع. المخيّلة تعطي الثالوث، العقل وحدة الأقانيم[2]. وفقاً للعقل، الأشياء المتمايزة هي

(1) في النص الإسباني: شخصيّة الله. ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي المترجم؛ «الأقانيم Personen» مترجمة عن النص الألماني الأصلي. ـ مترجم!

فقط تمايزات، بالنسبة للمخيّلة، التمايزات هي الأشياء المتمايزة، التي تطيح من ثمّ بوحدة الكينونة الإلهيّة. بالنسبة للعقل، الأقانيم الإلهية هي أشباح، بالنسبة للمخيّلة وقائع. تطالب فكرة الثالوث أنّه على الإنسان أن يفكّر عكس ما يتخيّل، ويتخيّل عكس ما يفكّر ـ أنه يجب أن يظنّ أن الأشباح حقائق.

{من المثير للفضول أن نلاحظ كيف تتعهد الفلسفة الدينية التأمليّة الدفاع عن الثالوث ضد الفهم الذي لا يؤمن بالآلهة، ومع ذلك، فعبر التخلّص من الجواهر الأقنوميّة، وتفسير العلاقة بين الآب والابن على أنها مجرد صورة غير ملائمة اقتُرِضَت من الحياة العضوية، تسرق من الثالوث قلبه ونفسه بالذات. حقاً، إذا كانت الحيل الصوفيّة التي تستخدمها الفلسفة الدينية التأمليّة في خدمة الدين المطلق مقبولة لصالح الأديان المحدودة، فإنه لن يكون من الصعب سحب صندوق باندورا العقائد المسيحية من قرون أبيس المصرية. لا نحتاج إلى شيء آخر لهذا الغرض غير التمييز المشئوم بين الفهم والعقل التأملي ـ تمييز مناسب لتبرير كل سخافة}

هناك ثلاثة أقانيم، لكنها غير متمايزة جوهرياً. Tres personae {ثلاثة أقانيم}، لكنuna essentia. {جوهر واحد}. حتى الآن التصوّر طبيعي. يمكننا أن نتصور ثلاثة أشخاص بل أكثر، متطابقين في الجوهر. وهكذا فنحن البشر متمايزون أحدنا عن الآخر من خلال الفوارق الشخصيّة، لكن في معظم الأحوال، في الجوهر، في الإنسانية نحن واحد. وهذه الهويّة لا تُصنع فقط من قبل الفهم التأمّلي، بل حتى من قبل الشعور. إن فرداً بعينه هو إنسان كما نحن؛ punctum satis {«يشير بما يكفي»}؛ في هذا الشعور كل الفروق تتلاشى - سواء أكان غنياً أم فقيراً، ذكيّاً أم غبيّاً، مذنباً أم بريئاً. شعور الشفقة، التعاطف، هو من ثم شعور أساسي، جوهري، تأملي. لكن ثلاثة أشخاص بشريين أو أكثر يتواجدون منفصلين أحدهما عن الآخر، لهم وجود مستقل، حتى عندما يثبتون ويؤكّدون وحدة طبيعتهم من خلال الحب المتقد. إنّهم يشكّلون معاً، من خلال

الحب، شخصية معنوية واحدة، لكن كل واحد يمتلك وجوداً مادياً لذاته. وعلى الرغم من أنّهم مستوعبون تبادلياً الواحد في الآخر، وربما يكونون غير قادرين على التخلّي أحدهما عن الآخر، فهم مع ذلك يمتلكون وجـوداً مستقلاً على نحو رسمي. الوجود المستقل، الوجود بمعزل عن الآخرين، هو السمة الأساسية للشخص، للمادّة. الأمر غير ذلك في الإله، وهو كذلك بالضرورة؛ لأنّه في حين أن شخصيته هي ذاتها شخصيّة الإنسان، يُعتَقد أنّها هي ذاتها مع فارق، على أرضيّة ببساطة من هذه الفرضية: يجب أن يكون هناك فرق. الأقانيم الثلاثة في الإله ليس لها وجود خارج بعضها بعضا، وإلاّ فسوف يلتقينا هناك في سماء العقائد المسيحية، ليس كثيراً من الآلهة فعليّاً، كما هي الحال في الأوليمب، بل ما لا يقل عن ثلاثة أقانيم إلهية في شكل فردي، ثلاثة آلهة. لقد كانت آلهة الأوليمب أشخاصاً حقيقيين، لأنهم كانوا موجودين أحدهم بمعزل عن الآخر، كان لديهم معيار الشخصيّة الحقيقية في فرديتهم، على الرغم من أنهم كانوا واحداً في الجوهر، في الألوهية؛ كان لديهم سمات شخصية مختلفة، لكن كلّ واحد منهم كان بالتأكيد إلهاً، متشابهين في الألوهية، مختلفين كذوات أو أشخاص موجودين؛ كانوا شخصيات إلهية أصيلة.

الأقانيم الثلاثة للألوهة المسيحيّة، على العكس من ذلك، هم فقط أشخاص وهميّون، مزعومون، يختلفون بالتأكيد عن الأشخاص[1] الحقيقيين، فقط بأنّهم سرابات، ظلال لأشخاص، في حين أنه يفترض، على الرغم من ذلك، أن يكونوا أشخاصاً حقيقيين. السمّة المميّزة لواقع الشخصيّة، عنصر التعدّديّة الإلهيّة، يتم استبعاده، نفيه باعتباره غير إلهي. لكن بهذا الإنكار تصبح شخصيتهم مجرد وهم. فقط في حقيقة التعدّديّة تكمن حقيقة الأشخاص. الأقانيم الثلاثة للألوهة المسيحيّة ليسوا tres Dii، ثلاثة آلهة؛ على الأقل ليس المقصود بهم أن يكونوا

(1) أقنوم، كلمة من أصل سرياني تستخدم نوعياً كتسمية لأحد الشخوص الثلاثة، الآب، الابن، الروح القدس، المكونين للثالوث المسيحي. في اللغات الأوروبيّة الحديثة يستخدم المصطلح. ـ مترجم.

على هذا النحو؛ unus Deus، إله واحد. تنتهي الأقانيم الثلاثة، ليس، كما كان متوقعاً، بحالة التعدّديّة، بل بحالة المفرد. إنّهم ليسوا فقط Unum {واحد} ـ آلهة الأوليمب هي كذلك ـ بل وحدات. للوحدة هنا ليس فقط فحوى الجوهر، بل أيضاً فحوى الوجود؛ الوحدة هي الشكل الوجودي للإله. الثلاثة هم واحد: الجمع هو المفرد. الإله كينونة شخصيّة، تتألف من ثلاثة أقانيم.

من هنا فالأقانيم الثلاثة هم مجرّد أشباح في نظر العقل، لأن الظروف أو الأشكال التي أُمكن لشخصيّتهم أن تتحقّق في ظلّها، يتمّ التخلّص منها بناء على أمرٍ من التوحيد الإلهي. الوحدة تُظهر كذب الشخصية؛ الوجود الذاتي للأقانيم يُفنى بالوجود الذاتي الوحدة ـ إنّهم مجرد علاقات. الابن لا يكون دون الآب، الآب لا يكون دون الابن: أمّا الروح القدس، الذي يفسد التناظر بالفعل، فهو لا يعبّر عن شيء غير علاقة الاثنين أحدهما بالآخر. لكن الأقانيم الإلهية تتمايز عن بعضها فقط بذلك الذي يشكّل علاقتهم بعضهم ببعض. ما هو أساسي في الآب كشخص هو أنه هو آب، الابن بأنه هو ابن. ما يكونه الآب علاوة على أبوته، لا ينتمي إلى شخصيته[1]؛ فهنا يكون إلهاً، وكإله متطابق مع الابن كإله. لذلك يقال: الإله الآب، الإله الابن، والإله الروح القدس: ـ الإله في الثلاثة جميعاً على حد سواء. «هنالك أقنوم الآب، أقنوم الابن، أقنوم الروح القدس»؛ أي، إنهم أشخاص متمايزون، لكن دون تمايز في الجوهر. من هنا، فالشخصيّة تنشأ على نحو صرف في علاقة الأبوة؛ أي، إنّ فكرة الشخص هنا هي مجرّد فكرة نسبية، فكرة علاقة[2]. الإنسان كأب يكون تابعاً، إنه على نحو جوهري ملازم للابن؛ إنّه ليس أباً دون الابن؛ عبر الأبوّة يختزل الإنسان نفسه إلى كينونة نسبيّة، تابعة، غير شخصيّة.

(1) الجملة هنا مترجمة عن النص الألماني الأصلي، الذي يقول: Was der Vater noch außer seiner Vaterschaft ist، das betrifft nicht seine Persönlichkeit؛ الترجمة الإنكليزية، بدورها، تقول: What the Father is over and above his fatherhood, does not belong to his personality. ـ مترجم.

(2) في اللغتين، الألمانيّة والإنكليزية، ثمة رابط لفظي واضح بين نسبي، relative ـ relative، وعلاقة، Relation ـ relation؛ الأمر غير الموجود في اللغة العربيّة. ـ مترجم!

إنّه من الضروري قبل كل شيء أن لا نسمح لأنفسنا بأن نُخدع بهذه العلاقات كما هي موجودة في الواقع، في الناس. الأب البشري، علاوة على أبوته، هو كينونة شخصية مستقلة؛ إنّه يمتلك على الأقل وجوداً شكليّاً لذاته، وجود بمعزل عن ابنه؛ إنّه ليس مجرد أب، مع استبعاد كل الحوامل الأخرى لكينونة شخصيّة حقيقيّة. الأبوة هي علاقة، والتي يمكن للإنسان السيء أن يجعل منها علاقة خارجيّة تماماً، لا تلمس كينونته الشخصيّة. لكن في الإله الآب، ليس هناك تمايز بين الإله الآب والإله الابن كإله؛ وحدها الأبوة المجرّدة تشكّل شخصيته، تمايزه عن الابن، الذي شخصيته بالمثل قائمة فقط على بنوة مجردة.

لكن في الوقت نفسه فإنّ هذه العلاقات، كما قيل، مثبتة ليس فقط على أنّها مجرّد علاقات، بل شخوص، كينونات، جواهر حقيقية. وهكذا فإن حقيقة صيغة الجمع، حقيقة التعدديّة الإلهية مؤكّدة من جديد، وحقيقة التوحيد الإلهي منفيّة. أن تطلب حقيقة الأشخاص يعني أن تطلب لا حقيقة الوحدة، وعلى العكس، فأن تطلب حقيقة الوحدة يعني أن تطلب لا حقيقة الأشخاص. وهكذا ففي السرّ المقدّس للثالوث ـ هذا يعني القول، بقدر ما يُفترض تمثيل حقيقة متمايزة عن الطبيعة البشرية ـ كل شيء يحلّ ذاته إلى أوهام، سرابات، تناقضات، وسفسطات.

{ثمة عرض متقن حقاً للتناقضات الساحقة التي يستلزم عبرها سر الثالوث المشاعر الدينية الأصيلة، نجده في عمل سبق ذكره ـ Theanthropos. Eine Reihe crop Aphorismen ـ الذي يعبّر في صيغة النطاق الديني ما يعبّر عنه هذا العمل في صيغة العقل؛ والذي من ثم يُنصح به للنساء خصوصاً}.

24 ـ التناقض في الأسرار الإلهيّة

كما أنّ الجوهر الموضوعي للدين، فكرة الإله، يحلّ نفسه في تناقضات مجرّدة، كذلك أيضاً، لأسباب مفهومة بسهولة، جوهره الشخصي.

العناصر الذاتية للدين هي من ناحية الإيمان والحب؛ ومن ناحية أخرى، بقدر ما تطرح نفسها خارجياً في عبادة cultus، سريّ المعمودية والعشاء الرباني. إنّ سرّ الإيمان هو المعمودية، وسرّ الحب هو العشاء الرباني. في الالتزام الدقيق بالقواعد لا يوجد سوى سرّين مقدسين، مثلما أنّ هناك عنصرين ذاتيين في الدين، الإيمان والحب: لأنّ الأمل ليس غير إيمان بالنسبة إلى المستقبل؛ وهكذا فإنّ هنالك المغالطة المنطقيّة ذاتها في جعله فعلاً عقليّاً واضحاً كما في جعل الروح القدس كينونة متميزة.

إنّ مماثلة الأسرار المقدّسة بالجوهر النوعي للدين كما طُرِحت حتى الآن تُجعل واضحة على الفور، بمعزل عن العلاقات الأخرى، عبر الواقعة القائلة إنها تجعل أساساً لها مواداً أو أشياء طبيعية، والتي يعزا لها، على الرغم من ذلك، فحوى وتأثير يتناقض مع طبيعتها. وهكذا فإن مادّة المعمودية هي المياه، المياه العاديّة، الطبيعية، تماماً مثلما أنّ مادة الدين بشكل عام هي الإنسانيّة المشتركة، الطبيعية. لكن مثلما يغرّب الدين طبيعتنا عنّا، ويمثلها كما لو أنها ليست طبيعتنا، كذلك فإنّ ماء المعمودية يُعتبر مختلفاً تماماً عن المياه العاديّة؛ إنه لا يمتلك قوة وفحوى ماديتين بل ما فوق ماديتين؛ إنّه الـregenerationis Lavacrum {«غسل التجديد»}، إنّه ينقي الإنسان من بقع الخطيئة الأصلية، يطرد

الشيطان الفطري، ويُصالح مع الإله. من هنا فهو ماء طبيعي فقط في المظهر؛ وفي الحقيقة هو ما فوق طبيعي. بعبارة أخرى: لماء المعمودية آثار ما فوق طبيعيّة (وذلك الذي يعمل على نحو فائق للطبيعة هو في ذاته فائق للطبيعة) فقط في الفكرة، فقط في المخيّلة.

ومع ذلك يقال إنّ مادّة المعمودية هي المياه الطبيعية. ليس للمعمودية صلاحية وفعالية إذا لم تُنَفّذ بالماء. وهكذا فإنّ السمة الطبيعية للماء لديها في ذاتها قيمة وأهمية، كون التأثير ما فوق الطبيعي للمعمودية يرتبط بطريقة ما فوق طبيعية بالماء فقط، وليس بأيّة مادّة أخرى. الإله، من خلال كليّة قدرته، كان بإمكانه توحيد التأثير ذاته بأي شيء كان. لكنّه لا يفعل؛ يوائم ذاته مع الصفات الطبيعية؛ إنّه يختار عنصراً يتناسب، يتماثل مع عمليته. وهكذا فالطبيعي لا يوضع جانباً بالكامل؛ على العكس من ذلك، يبقى هناك دائماً تماثل معيّن مع الطبيعي، مظهر للطبيعانيّة. على المنوال ذاته يُمثّل الخمر الدم؛ الخبز، الجسد. وحتى المعجزات توجّه بالتماثلات؛ الماء يتحوّل إلى خمر أو دم، أحد الأنواع إلى نوع آخر، مع الإبقاء على فكرة النوع العام غير المحدد للسيولة. كذلك هو الأمر هنا. الماء هو أنقى السوائل، أصفاها؛ بفضل هذا، سمته الطبيعيّة، يكون صورة الطبيعة غير الملطّخة للروح الإلهيّة. باختصار، الماء له أهمية في ذاته، كماء؛ وبسبب سمته فهو مكرّس ومنتقى كوسيلة للروح القدس. حتى الآن يكمن هناك في أساس المعمودية أهميّة جميلة، طبيعية، عميقة. لكن، في الوقت نفسه تحديداً، يتم فقدان هذا المعنى الجميل من جديد لأنّ الماء له تأثيراً متسامياً - تأثير يمتلكه فقط من خلال القوة الفائقة للطبيعة للروح القدس، وليس من خلال نفسه. السمة الطبيعية تصبح حياديّة: من يصنع من الخمر ماءً، يمكنه إذا أراد أن يوحّد نتائج مياه المعمودية مع أية مادة كانت.

لا يمكن فهم المعمودية دون فكرة المعجزة. التعميد هو في ذاته معجزة. القوّة نفسها التي تصنع المعجزات، وعن طريقها، كدليل على ألوهية المسيح،

يتحول اليهود والوثنيون إلى المسيحية - هذه القوّة نفسها سنّت المعمودية وتعمل فيها. بدأت المسيحية بالمعجزات، وتحمل نفسها قدماً بالمعجزات. وحين تُرفض القوّة العجائبيّة للمعمودية، لا بدّ من رفض المعجزات بشكل عام. إنّ مياه المعموديّة الصانعة للمعجزات تنبع من المصدر نفسه الذي ينبع منه الماء الذي تحول في عرس قانا الجليل إلى خمر.

الإيمان الذي تنتجه المعجزة لا يتوقف عليّ، على عفويتي، على حريّة الحكم والإدانة. المعجزة التي تحدث أمام عيني يجب أن أعتقد بها، إذا لم أكن عنيداً تماماً. معجزة تجبرني على الاعتقاد بألوهية صانع المعجزة. {فيما يتعلق بإيمان صانع المعجزة (الثقة بعون الإله) هو بالتأكيد الـcausa efficiens (العلّة الفاعلة) للمعجزة. (راجع إنجيل متى 20:17؛ أعمال الرسل 8:6...) أمّا بالنسبة للمتفرجين على المعجزة - وهؤلاء هم محط السؤال هنا - فالمعجزة هي الـ causa efficiens (العلّة الفاعلة) للإيمان}.

الحقيقة أنّه في بعض الحالات أنّها تفْتَرض الإيمان، أي، حيثما تظهر في ضوء ثواب؛ لكن مع ذلك الاستثناء فهي لا تفترض كثيراً إيماناً فعليّاً بوصفه ميلاً، رغبة، خضوعاً اعتقاديين، مقابل ميل لا اعتقادي، عنيد، وخبيث، مثل ذلك الذي للفريسيين. إنّ هدف المعجزة هو إثبات أنّ صانع المعجزة هو بالفعل ما يُفترض به أن يكون. الإيمان القائم على المعجزة هو إيمان مسوّغ تماماً، راسخ الأسس، موضوعي. الإيمان الذي يُفْتَرض بمعجزة هو إيمان فقط بمسيا، بالمسيح عموماً؛ لكن الإيمان بأنّ هذا الإنسان بالذات هو المسيح - وهذه هي النقطة الرئيسة - يُجترح أولاً من خلال المعجزة كعاقبة لها. مع ذلك، فهذا الافتراض حتى لإيمان غير محدد، ليس ضرورياً بمطلق حال. لقد أصبحت الجموع مؤمنين أولاً من خلال المعجزات؛ وهكذا كانت معجزة علّة إيمانهم. إذا كانت المعجزات من ثم لا تتعارض مع المسيحية - وكيف ينبغي لها أن تتعارض معها؟ - فالفعالية الإعجازيّة للمعمودية لا تتعارض معها أيضاً. على العكس من ذلك، إذا كان على

المعمودية أن يكون لها مغزى مسيحياً فلا بدّ أن تمتلك مغزى ما فوق طبيعي. لقد اهتدى بولس من قِبَلِ ظهور مفاجئ إعجازي، عندما كان لا يزال ممتلئاً بالكراهية للمسيحيين. لقد أخذته المسيحية بالعنف. ومن العبث الزعم أنّه مع آخر غير بولس كان سيكون لهذا الظهور العواقب ذاتها، وأنّ نتيجته من ثم يجب أن تظلّ تُعزا لبولس. لأنه لو أنّ الظهور ذاته أُنْعِم على آخرين، فسوف لن يصبحوا من ثمّ مسيحيين بالكامل مثل بولس. أليست النعمة الإلهيّة كليّة القدرة؟ إن عدم إيمان الفريسيين وعدم اهتدائهم ليسا بالحجة المضادة؛ لأنّه بالنسبة لهم فالنعمة الإلهية كانت قد سُحبت صراحة. يجب أن يتعرض المسيا بالضرورة، وفقاً لمرسوم إلهي، للخيانة، لسوء المعاملة، للصلب. لهذا الغرض يجب أن يكون هنالك أفراد والذين عليهم أن يسيئوا معاملته ويصلبوه: ومن هنا فقد كانت ضرورة أوليّة أن يكون على النعمة الإلهية أن تُسحَب من هؤلاء الأفراد. لقد سُحِبَت منهم كلياً بالفعل، لكن كان هذا فقط من أجل مفاقمة ذنوبهم، وليس بأيّة حال بإرادة جادّة من أجل هدايتهم. كيف يمكن أن يكون من الممكن مقاومة إرادة الإله، على افتراض، أنّها كانت بالطبع إرادته الحقيقية، وليس مجرد تردّد[1] الإرادة؟ بولس نفسه يمثّل اهتداءه كعمل للنعمة الإلهيّة غير مستحَق بالكامل من جانبه؛ {«هنا نرى معجزة تتجاوز جميع المعجزات، وهي أنّه كان على المسيح أن يهدي برحمة كبيرة عدوّه الأكبر». ـ لوثر (Th. xvi. p. 560)} وعلى نحو صحيح تماماً. عدم مقاومة النعمة الإلهية، أي، قبول النعمة الإلهيّة، للسماح لها بالعمل على واحدنا، هو بالفعل شيء جيد، ومن ثم فهو تأثير للروح القدس. لا شيء أكثر ضرراً من محاولة للتوفيق بين المعجزة وحرية البحث والفكر، أو النعمة الإلهيّة وحريّة الإرادة. في الدين تُعْتَبر طبيعة الإنسان منفصلة عن الإنسان. الفعاليّة، النعمة الإلهيّة هي العفويّة المُسقطة projected للإنسان، الإرادة الحرة صُيّرت موضوعيّة.

---

(1) المعنى هنا الميل أو الرغبة غير القويين بما يكفي لأن يصلا إلى فعل. ـ مترجم!

{من هنا فمن دواعي الشرف العظيم للوثر وفهمه للحقيقة، لا سيما عند الكتابة ضد ايراسموس، بأنّه أنكر دون قيد أو شرط الإرادة الحرة للإنسان كمقابل للنعمة الإلهية. يقول لوثر، من منظور ديني صحيح تماماً، «إنّ اسم الإرادة الحرة هو عنوان واسم إلهيين، والذي ليس لأحد أن يحمله خلا الجلالة الإلهية وحدها.» .{(Th. XiX. P. 28)

إنّه من أكثر عدم التساوق المنطقي فحشاً تقديم التجربة القائلة بأن البشر لا يقدّسون، لا يهتدون من خلال المعمودية، كحجة ضد فعاليتها العجائبيّة، كما يفعل اللاهوتيون الأرثوذكس العقلانيون. {تجربة مستخلصة كرهاً بالفعل حتى من اللاهوتيين القدماء، الذين كان إيمانهم لا تسوية فيه ـ تجربة، الاعتراف بأن آثار المعمودية، على الأقل في هذه الحياة، محدودة جداً. {«لا تقضي المعمودية على كل عقوبات هذه الحياة»}: «Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus viae» ـ Mezger. Theol. Schol. Th. iv. P. 251.. انظر أيضاً: Petrus L. 1. iv. dist. 4، C. 4; 1. ii. dist. 32، C ـ I.} بالنسبة لجميع أنواع المعجزات، القوة الموضوعية للصلاة، وبوجه عام جميع الحقائق ما فوق الطبيعيّة للدين، تتناقض أيضاً مع التجربة. إنّ من يلتجئ إلى التجربة، ينبذ الإيمان. وحيثما تكون التجربة معلومة استدلاليّة، يختفي هناك للتو الإيمان والشعور الدينيين. ينكر غير المؤمن الفعالية الموضوعية للصلاة فقط لأنها تتناقض مع التجربة؛ لكن الملحد يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك أيضاً ـ انه ينفي حتى وجود الإله، لأنه لا يجده في التجربة. لا تخلق التجربة الداخلية عقبة بالنسبة له؛ لأنّ ما تجرّبه في نفسك من وجود آخر، يثبت فقط أن هناك شيئاً ما فيك والذي لا تكونه أنت ذاتك، والذي يفعل فيك بشكل مستقلّ عن إرادتك ووعيك الشخصيين، دون أن تعرف ماهية هذا الشيء الغامض. لكن الإيمان أقوى من التجربة. الوقائع التي تتعارض مع الإيمان لا تزعجه؛ إنّه سعيد في ذاته؛ إنّه يمتلك عيوناً لذاته فحسب، أمّا بالنسبة لأي شيء آخر فهو أعمى.

الحقيقة أنّ الدين، حتى من وجهة نظر المادية الصوفيّة، يتطلّب دائماً

التعاون من الذاتوية، ومن ثمّ يتطلّبها في الأسرار المقدّسة؛ لكنّها تُعرَض هنا في تناقض مع ذاتها. وهذا تناقض صارخ بشكل خاص في سرّ العشاء الرباني؛ لأن المعمودية تُعطى للرضّع ـ على الرغم من أنّه حتى فيهم، كشرط لفعاليتها، يُصرّ على تعاون الذاتويّة، لكن، على نحو مفرد بما يكفي، تُقدّم في إيمان الآخرين، في إيمان الآباء، أو ممثليهم، أو الكنيسة بشكل عام.

{حتى في الخيال اللامعقول للوثريين، القائل إنّ «الرضّع يعتقدون بالمعمودية»، فإنّ فعاليّة الذاتويّة تختزل ذاتها إلى إيمان الآخرين، لأن إيمان الرضّع يقوم به الإله من خلال «شفاعة العرّابين وتنشئتهم للأطفال في إيمان الكنيسة المسيحية». ـ (Th. xiil. PP. 360، 36 i). «وهكذا فإيمان الآخر يساعدني في الحصول على الإيمان الخاص بي». ـ (Ib. T. xiv.، p. 347a)}.

الغرض في السرّ المقدّس للعشاء الربّاني هو جسد المسيح ـ جسد حقيقي؛ لكن الحوامل اللازمة للحقيقة تفتقده. لدينا هنا مرة أخرى، في مثال مقدّم للحواس، ما وجدناه في طبيعة الدين بشكل عام. المحمول أو الحامل في تركيبة الكلام الديني هو دائماً إنسان حقيقي أو موضوع أو حامل طبيعي؛ لكن التعريف الأكثر دقّة، الحامل الأساسي لهذا الحامل إنما هو مُنْكَر. الموضوع حسّي، لكن الحامل غير حسّي، أي، إنّه مناقض للموضوع. أنا أميّز بين جسد حقيقي وصورة متخيّلة من خلال هذا فقط، بأنّ الأوّل يترك عليّ تأثيرات مادية، تأثيرات غير طوعية. من هنا فحين يكون الخبز الجسد الحقيقي للإله، فالمشاركة فيه تترك آثاراً آنيّة، مكرّسة بشكل غير طوعي؛ لست بحاجة لأن أقوم بتحضيرات خاصّة، لأن أحضِر معي نزعة مقدّسة. حين آكل تفّاحة، فالتفاحة في ذاتها تثير طعم التفاح. إنّ أقصى ما أحتاج إليه ليس من معدة صحيّة لأدرك أن التفاح تفاح. يطلب الكاثوليك وضعية صيام كشرط للمشاركة في العشاء الرباني. هذا كافٍ. أنا أقبض على الجسد بشفتيّ، أسحقه بأسناني، لكنه يُحمل إلى معدتي من خلال المريء الخاص بي؛ أنا أتمثّله مادياً، وليس روحياً.

{يقول لوثر «هذه هي خلاصة in summa رأينا، أنّه في الخبز ومعه، يؤكل جسد المسيح حقّاً؛ من ثم، فإنّ كلّ ما يخضع له الخبز ويؤثّر به، يخضع له جسد المسيح ويؤثّر به؛ أي إنّه ينقسم، يؤكل ويمضغ بالأسنان propter unionem sacramentalem propter»{«لأجـل اتحاد عبر الأسرار المقدّسة»}. (Plank's Gesch. der Entst des protest. Lehrbeg. B. viii. S. 369).. والحقيقة أن لوثر يُنكر، في غير هذا الموضع، أنّ جسد المسيح، على الرغم من أنّه يتمّ تناوله جسدياً، «يُمضغ ويُهضم وكأنه قطعة من لحم البقر»(Th. xix. P. 429)... لا عجب؛ لأنّ ما يتمّ تناوله هو موضوع دون موضوعيّة، جسد دون ماديّة، لحم دون سمات اللحم؛ «لحم روحاني»، كما يقول لوثر، أي، لحم وهمي. لكن لوحظ لاحقاً، أن البروتستانت يتبنون أيضاً صوم العشاء الربّاني، لكنّ هذا ليس إلا مجرّد عرف، وليس قانوناً. (انظر لوثر، Th. xviii. P. 200، 201)}.

لماذا لا تعتبر آثاره بأنّها مادية؟ لماذا لا ينبغي على هذا الجسد، الذي هو ماديّ، لكنه في الوقت ذاته مادّة سماويّة، ما فوق طبيعيّة، أن يُحدث فيّ أيضاً آثاراً ماديّة، لكنها في الوقت ذاته مقدّسة، ما فوق طبيعية؟ إذا كان تصرفي، إيماني، هو وحده ما يجعل الجسد الإلهي وسيلة لتقديسي، الذي يجري عمليّة استحالة transubstantiates يتحوّل بموجبها الخبز الجاف إلى مادّة حيوانيّة هوائية، لماذا لا أزال بحاجة إلى غرض خارجي؟ إنه أنا نفسي الذي يؤدي إلى تأثير الجسد عليّ، ومن ثمّ إلى واقع الجسد؛ أنا ذاتي من عمل على ذلك. أين هي الحقيقة والقوّة الموضوعيتان؟ إن من يتناول العشاء الرباني دونما استحقاق ليس لديه أكثر من المتعة الجسديّة بالخبز والخمر. إنّ الذي لا يُحضِر شيئاً، لا يأخذ شيئاً. إنّ الفارق النوعي بين هذا الخبز والخبز الطبيعي العام إنما يقوم من ثمّ على الفرق بين الحالة الذهنية على مائدة الرب، والحالة الذهنية على أية طاولة أخرى. «إنّ من يأكل ويشرب دون استحقاق إنّما يأكل ويشرب لعنة لنفسه، فهو لا يبصر جسد الرب». لكن هذه الحالة الذهنية إنما تعتمد فقط على المغزى الذي أوليه لهذا الخبز. إذا هو بالنسبة لي لا يمتلك فحوى الخبز، بل

فحوى جسد المسيح، فسوف لن يكون له من ثمّ أثر الخبز العادي. ففي الفحوى المعلّقة عليه يكمن تأثيره. أنا لا آكل إسكاتاً للجوع؛ من هنا فأنا لا أستهلك سوى كمية ضئيلة. وهكذا فإنّ عدم الذهاب بأبعد من الكميّة المتناولة، التي تلعب دوراً أساسيّاً في كل فعل لتناول الطعام، تضع خارجيّاً جانباً فحوى الخبز العادي.

لكن هذه الفحوى ما فوق الطبيعيّة لا توجد إلّا في الخيال. فبالنسبة للحواس، يظلّ الخمر خمراً، الخبز، خبزاً. لذا فقد لجأ علماء الكلام إلى التمييز الثمين بين الجوهر والأشياء العرضيّة. كل الأشياء العرضية التي تشكّل طبيعة الخمر والخبز لا تزال هناك؛ وحده ذلك الذي يُكوّن من هذه الأشياء العرضيّة، الموضوع، المادة، يكون معوزاً، يُحَوّل إلى جسد ودم. لكن كل الخصائص معاً، التي يشكّل اجتماعها هذه الوحدة، هي المادة نفسها. ماذا سيكون عليه الخمر والخبز إذا أخذت منهما الخصائص التي تجعلهما على ما هما عليهم؟ لا شيء. ليس للجسد والدم من ثمّ وجود موضوعي؛ وإلاّ لكانا غرضاً للحواس غير المؤمنة. على العكس من ذلك: الشهود الشرعيون الوحيدون على وجود موضوعي - الذوق، الشم، اللمس، البصر - يشهدون بالإجماع على حقيقة الخمر والخبز، لا شيء غير ذلك. الخمر والخبز هما في الحقيقة طبيعيان، لكنهما في المخيّلة مادتان إلهيتان.

الإيمان هو قوة المخيّلة، التي تحيل غير الواقعي واقعيّاً، والواقعي غير واقعي: في تناقض مباشر مع حقيقة الحواس، مع حقيقة العقل. ينفي الإيمان ما يؤكده العقل الموضوعي، ويؤكد ما ينفيه. إنّ سر العشاء الرباني هو سر الإيمان: {إنّه كذلك في علاقة أخرى لم توضع هنا، لكنها التي يمكن أن تُذكر كملاحظة: أي، التالي. - في الدين، والإيمان، الإنسان غرض لذاته كغرض، أي، الهدف أو الدافع المحدّد، للإله. الإنسان ينشغل بذاته في ومن خلال الإله. الإله هو وسيلة الوجود والسعادة البشريين. هذه الحقيقة الدينية، التي تتجسّد في العبادة cultus، في صيغة محسوسة، هي العشاء الرباني. في هذا السرّ يتغذى الإنسان

على الإله ـ خالق السماء والأرض ـ كما يتغذّى على طعام مادي؛ ومن خلال فعل الأكل والشرب يعلن أنّ الإله هو مجرّد وسيلة حياة للإنسان. هنا يُفترض أنّ الإنسان عملياً هو إله الإله: من هنا فالعشاء الرباني هو المتعة الذاتية العليا للذاتويّة البشريّة. بل إنّ البروتستانتي ـ ليس واقعياً بالكلام، بل في الحقيقة ـ يحوّل الإله إلى شيء خارجي، حيث أنّه يخضعه[1] لذاته كغرض للمتعة الحسيّة}ـ من هنا فإنّ المشاركة فيه هي الفعل الأعلى، الأكثر حماسيّة، هناء، للنفس المؤمنة. إنّ نفي الحقيقة الموضوعية الذي ليس مرضياً لشعور حقيقة الواقع، العالم والعقل الموضوعيين ـ النفي الذي يشكّل جوهر الإيمان يصل إلى نقطته العليا في العشاء الرباني؛ لأنّ الإيمان هنا ينفي آنياً غرضاً حاضراً، واضحاً، لا سبيل إلى الشكّ فيه، مؤكّداً أنّه ليس هو ما يعلن العقل والحواس أنّه يكون، أنّه فقط في المظهر خبز، لكنه في الواقع جسد. إنّ موقف علماء الكلام، أنّه وفق الأعراض هو خبز، ووفق الجوهر هو في الواقع جسد، هو مجرّد تعبير تجريدي، توضيحي، فكري لما يقبل به الإيمان ويعلنه، ولا يملك من ثم معنى آخر، غير هذا: بالنسبة للحواس أو للتصوّر العادي هو خبز، لكنه في الحقيقة، جسد. حيثما افترض من ثمّ أنّ الميل التخيّلي للإيمان تولّى سلطة كهذه على الحواس والعقل لإنكار أكثر الحقائق المعقولة وضوحاً، لا عجب إذا كان باستطاعة المؤمنين أن يرقوا بأنفسهم إلى هذه الدرجة من التمجيد ليروا فعليّاً آنيّاً الدم بدلاً من الخمر. كان على الكثلكة أن تظهر مثل هذه الأمثلة. ولا نحتاج إلا إلى القليل كي نتصوّر خارجيّاً ما يعتبره الإيمان والعطالة بأنه حقيقي.

طيلة مدة أنّ الإيمان بسرّ العشاء الرباني كحقيقة مقدّسة، لا، بل الأقدس، أعلى الحقائق، حَكَم الإنسان، فقد كان وقتها مبدأه الحاكم هو المخيّلة. لقد اختفت كلّ معايير للواقع واللاواقع، اللاعقل والعقل: أي شيء مهما كان والذي

---

(1) المقصود هنا (محاولتنا الالتزام الكامل بنص فويرباخ، ونقل النص من لغة إلى لغة يفقده قطعاً بعضاً من دقته)، أنّ البروتستانتي يُخضع إلهه لذاته، أي، لذات البروتستانتي. ـ مترجم!

كان من الممكن تخيّله، عبر إلى إمكانيّة حقيقيّة؛ فالدين كرّس كلّ تناقض للعقل، لطبيعة الأشياء. لا تسخر من الأسئلة السخيفة لعلماء الكلام! ـ كانت العواقب الضروريّة للإيمان. ذلك الذي هو فقط مسألة شعور كان لا بد أن يُجعل مسألة عقل، ما يتناقض مع الفهم كان لا بد أن يُجعل لا يتعارض معه. كان هذا التناقض الأساسي للمذهب السكولاستي، الذي جاءت منه كل التناقضات الأخرى بالطبع.

وليس للأمر أهميّة خاصة سـواء كنت أعتقد بالمذهب البروتستانتي أو المذهب الكاثوليكي حول العشاء الربّاني. الفارق الوحيد هو أنه، في البروتستانتية الأمر فقط على اللسان، في فعل المناولة، أنّ الجسد والدم يتحدان بطريقة إعجازيّة بالكامل مع الخبز والخمر؛ بينما في الكاثوليكية، فإنه قبل فعل المناولة من خلال سلطة الكاهن ـ الذي يعمل هنا على الرغم من ذلك فقط باسم القدير ـ أنّ الخبز والخمر يتحوّلان بالفعل إلى جسد ودم. يتجنّب البروتستانتي بنوع من الغطرسة تفسيراً واضحاً؛ إنه لا يدع نفسه مفتوحة، مثل البساطة التقيّة، غير النقدية للكاثوليكية، التي إلهها، كغرض خارجي، يمكن لفأر أن يلتهمه: إنه يقفل على إلهه في ذاته، حيث لا يعود بإمكانه أن يقطعه عنه، ومن ثم يؤمّنه كما من سلطة العارض كذلك من سلطة السخرية؛ مع ذلك، وعلى الرغم من هذا، فهو يهضم تماماً جسداً ودماً فعليين في الخبز والخمر، بالقدر الذي يهضمهما فيه الكاثوليكي. في البداية كان الفارق طفيفاً بين البروتستانت والكاثوليك في عقيدة العشاء الرباني! وهكذا فعند أنسباش Anspach ظهر جدل بشأن المسألة، ما إذا كان جسد المسيح يدخل المعدة، ويتم هضمه مثل غيره من الطعام؟

لكن على الرغم من أن الفعاليّة التخيليّة للإيمان تجعل من الوجود الموضوعي مجرّد مظهر، ومن الوجود الشعوري، التخيّلي الحقيقة والواقع؛ مع ذلك، في ذاته أو في الحقيقة، فذلك الذي هو موضوعي بالفعل هو فقط العناصر الطبيعية. بل إنّ خبز القربان Hostie في كأس حفظ خبز القربان

Büchse للكاهن الكاثوليكي هو في ذاته بالنسبة للإيمان فقط كتلة إلهيّة ـ هذا الشيء الخارجي، الذي يحوّل transubstantiates فيه الكينونة الإلهيّة، هو فقط شيء للإيمان؛ لأنّه حتى هنا فالجسم ليس مرئياً، ملموساً، مُذاقاً كجسم. هذا يعني: الخبز هو فقط في فحواه جسد. والحقيقة أنّه بالنسبة للإيمان تمتلك هذه الفحوى معنى الوجود الفعلي؛ كما، بشكل عام، في نشوة الشعور المتقّد فذلك الذي يشير إلى شيء يصبح الشيء المُشار إليه؛ إنه لا يُعتبر أنّه يشير، بل أنّه يكون الجسد. لكن هذه الحالة بأن يكون جسداً ليست حالة جسد فعلي؛ إنّها حالة كينونة والتي هي فقط معتقدٌ بها، متخيّلة، أي، إنها تمتلك فقط القيمة، السمة للفحوى، قيمة منقولة في رمز.

{«مع ذلك، فالمتعصّبون يعتقدون أنهما مجرد خبز وخمر، وأنهما بالتأكيد كما هم يعتقدون؛ الأمر عندهم على هذا النحو، ويأكلون فقط خبزاً وخمراً».ـ لوثر (Th. xix. P. 432). وهذا يعني، إذا أنت تؤمن، مثّل لنفسك، أن الخبز ليس خبزاً، بل جسد المسيح، إنّه ـ ليس خبزاً؛ لكن إن لم تعتقد بذلك، فهو ليس كذلك. ما يكون في اعتقادك فذلك هو الذي يكون بالفعل}.

شيء له أهميّة خاصّة بالنسبة لي، هو شيء آخر في مخيلتي عمّا هو في الواقع. الشيء الذي يشير إلى ليس هو ذاته ذلك الذي يُشار إليه. ما يكون، هو واضح للحواس؛ ما يُشار إليه، هو فقط في مشاعري، تصوّر، مخيّلة، هو فقط بالنسبة لي، ليس بالنسبة للآخرين، غير موجود بشكل موضوعي. كذلك هنا. عندما قال زفينغلي Zwinglius إنّ العشاء الرباني لا يمتلك سوى فحوى ذاتيّة، فقد قال الشيء ذاته الذي قاله مناوئوه؛ هو فقط أزعج وهم المخيّلة الدينية؛ لأنّ ذلك الذي «يكون» في العشاء الرباني، ليس سوى وهم للمخيّلة، لكن مع وهم إضافي بأنّه ليس وهماً. فقط عبّر زفينغلي Zwinglius ببساطة، بشكل سافر، بركاكة، بشكل عقلاني، ومن ثم هجومي، عمّا أعلنه بعضهم الآخر بشكل باطني، غير مباشر ـ بقدر ما اعترفوا بأن تأثير العشاء الرباني يعتمد فقط على الميل اللائق أو على الإيمان؛ أي، إنّ الخبز والخمر هما جسد الرب ودمه، هما الربّ نفسه، فقط بالنسبة له الذي

يمتلكان عنده الفحوى ما فوق الطبيعيّة للجسد الإلهي[1]، لأنّه على هذا وحده يعتمد الميل اللائق، الشعور الديني.

{«حين يكون جسد المسيح[2] في الخبز ويؤكل بإيمان، فإنّه يقوي النفس، وذلك بأنّ النفس تعتقد أنّه جسد المسيح هو الذي يأكله الفم». ـ لوثر (Th. xix. P. 433; أنظر أيضاً: ص 265). «لأن ما نعتقد أنّنا نتناوله، إنما نتناوله في الحقيقة أيضاً[3]». ـ (Ib. Th. xxi. P. 557)}.

لكن إذا كان العشاء الربّاني لا يؤثّر بشيء، فهو إذاً لا شيء ـ لأنّه فقط ذلك الذي يعطي نتائج، يكون ـ دون حالة معينة للذهن، دون إيمان، إذاً ففي الإيمان وحده تكمن حقيقته؛ الحدث برمّته يمضي قدماً في المشاعر وحدها. ـ إذا كانت فكرة أنني أتناول هنا الجسد الفعلي للمخلّص تعمل على المشاعر الدينيّة، فهذه الفكرة ذاتها تنشأ عن المشاعر؛ إنّها تُنْتِج مشاعر ورعة، لأنها في ذاتها فكرة ورعة. وهكذا هنا أيضاً يُفعّل الموضوع الديني من قبل ذاته كما لو أنه من قبل كينونة أخرى، من خلال تصوّر لغرض مُتَخيّل. من هنا فإنّ عمليّة العشاء الرباني يمكن أن تنجز بشكل جيد تماماً، حتى دون وساطة الخبز والخمر، دون كنيسة، طقس احتفالي، في المخيّلة. هناك قصائد ورعة لا تعد ولا تحصى، موضوعها الوحيد هو دم المسيح. في هذه القصائد لدينا احتفال شعري أصيل بالعشاء الرباني. في التمثيل الحي للمخلّص المعاني، الدامي، تُماثل النفس ذاتها معه؛[4] هنا يشرب القديس في تمجيد شعري الدم النقي، غير المخلوط بأي عناصر مناقضة، ماديّة؛ هنا لا يوجد غرض مزعج بين فكرة الدم والدم نفسه.

---

(1) الترجمة هنا عن النص الألماني الذي يقرأ: für welchen sie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben؛ في حين نقرأ في النص الإنكليزي المُتَرجم: only for him for whom they have the supernatural significance of the divine body ـ مترجم!

(2) لا توجد كلمة مسيح في النص الألماني الأصلي. ـ مترجم!

(3) لا توجد "أيضاً" في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(4) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

ولكن على الرغم من أنّ العشاء الرباني، أو السرّ بصفة عامة، هو لا شيء دون حالة ذهنيّة بعينها، دون الإيمان، فالدين مع ذلك يقدّم السرّ في الوقت نفسه كشيءٍ في ذاته حقيقي، خارجي، متمايز عن الإنسان، وهكذا فإنّه في الوعي الديني الشيء الحقيقي، الذي هو الإيمان، يُجعَل فقط شيئاً جانبيّاً، وضعاً، والشيء المتخيّل يصبح الشيء المبدئي. والنتائج والآثار الملازمة، الضرورية لهذه الماديّة الدينية، لهذه التبعية من قبل الإنسان للإلهي المفترض، من قبل الذاتي للموضوعي المفترض، من قبل الحقيقة للخيال، من قبل الأخلاق للدين ـ النتيجتان الضروريتان هما الخرافة واللاأخلاقية: خرافة، لأنّ شيئاً يعزو لها تأثيراً لا يكمن في طبيعتها، لأنّ شيئاً يُعتَقد بأنه لا يكون ما هو في الحقيقة يكون، لأنّ تصوّراً مجرّداً ينتقل إلى واقع موضوعي؛ لاأخلاقيّة، لأنّه بالضرورة، في الشعور، تُفصَل قداسة الفعل بحد ذاتها عن الأخلاق، وتناول القربان المقدس، حتى بغض النظر عن الحالة الذهنية، يصبح فعلاً مقدّساً وخلاصيّاً. تلك، على الأقل، هي النتيجة من الناحية العملية، والتي لا تعرف شيئاً عن التمايزات السفسطائيّة للاهوت بشكل عام: حيثما يضع الدين ذاته في تناقض مع العقل، فهو يضع ذاته أيضاً في تناقض مع الحسّ الأخلاقي. فقط مع شعور الحقيقة يتعايش شعور الحق والخير. فساد الفهم، هو دائماً فسادٌ للقلب. إنّ من يوهم فهمه ويغشّه لا يمتلك قلباً صدوقاً، شريفاً؛ السفسطة تفسد الإنسان برمته. ومذهب العشاء الرباني هو سفسطة.

إن حقيقة الميل، أو الإيمان، كمتطلب أساسي للمناولة، تنطوي على لا حقيقة الحضور الجسدي للإله؛ ومن جديد نقول إنّ حقيقة الوجود الموضوعي للجسد الإلهي تنطوي على لا حقيقة الميل.

25 ـ تناقض الإيمان والحب

الأسرار هي عرض معقول لذلك التناقض بين المثالية والمادية، الذاتوية والموضوعانية، الذي ينتمي إلى الطبيعة الأعمق للدين. لكن الأسرار لا تساوي شيئاً دون الإيمان والحب. من هنا فالتناقض في الأسرار يحملنا مرّة أخرى إلى التناقض الأساسي للإيمان والحب.

جوهر الدين، طبيعته الكامنة، هو تماثل الكينونة الإلهيّة مع الكينونة البشرية؛ لكن صيغة الدين، أو طبيعته الظاهريّة، الواعية، هي التمايز بينهما. الإله هو كينونة بشريّة؛ لكنه يقدّم نفسه إلى الوعي الديني بوصفه كينونة متمايزة. نقول الآن، إن ما يكشف عن الجوهر الأساسي، الخفي للدين، هو الحب؛ وإنّ ما يشكّل صيغته الواعية هو الإيمان. الحبّ يماثل الإنسان مع الإله والإله مع الإنسان، ومن ثمّ فهو يماثل الإنسان مع الإنسان؛ الإيمان يفصل الإله عن الإنسان، ومن ثمّ فإنّه يفصل الإنسان عن الإنسان، لأن الإله ليس غير فكرة النوع مكسُوة بصيغة باطنية للبشريّة[1] ـ من ثم فإنّ فصل الإله عن الإنسان هو فصل للإنسان عن الإنسان، حلّ للرباط الاجتماعي. بالإيمان يضع الدين نفسه في تناقض مع الأخلاق، مع العقل، مع المعنى غير السفسطائي للحقيقة في الإنسان؛ بالحب، إنّه يعارض بذاته مرة أخرى هذا التناقض. الإيمان يعزل الإله، إنّه يجعله كينونة محدّدة، متمايزة: الحب يعمّم، إنّه يجعل الإله كينونة مشتركة، حبّه هو وُحّد مع حب الإنسان. ينتج الإيمان في الإنسان انشقاقاً داخليّاً، انشقاق مع نفسه،

(1) كلمة البشريّة موجودة في الترجمة الإسبانيّة للنص وفي الأصل الألماني؛ لكنها غير موجودة في الترجمة الإنكليزية. ـ مترجم!

وبالنتيجة انشقاق خارجي أيضاً؛ لكن الحب يشفي الجروح التي يجعلها الإيمان في قلب الإنسان. الإيمان يجعل الاعتقاد بإلهه قانوناً: الحب حرية - إنّها لا تدين حتى الملحد، لأن الحب[1] هو نفسه إلحاديّ، إنه نفسه ينفي، إن لم يكن من الناحية النظرية، فعلى الأقل من الناحية العملية، الوجود لإله معيّن، فردي، معارض للإنسان. الحب يمتلك الإله في نفسه: الإيمان يمتلك الإله خارج نفسه؛ إنّه يغرّب الإله عن الإنسان، يجعل منه غرضاً خارجياً.

الإيمان، كونه خارجياً بطبيعته، يتقدّم حتى إلى اعتماد واقعة خارجيّة كغرض له، ويصبح إيماناً تاريخيّاً. لذلك فمن طبيعة الإيمان فإنّه يمكنه أن يصبح اعترافاً خارجياً بالكامل؛ وإنه يتم ربط النتائج الخرافيّة، السحريّة مع الإيمان المجرّد، بحد ذاته. {من هنا فإنّ مجرد اسم المسيح له قوى عجائبيّة}. الشياطين يعتقدون أن الإله موجود، دون أن يتوقفوا عن كونهم شياطيناً. من هنا فقد جُعِل التمايز بين الإيمان بالإله، والاعتقاد بأن هنالك إلهاً. {Gott plauben und an Gott glauben} {الإيمان بإله والاعتقاد بوجود إله}[2].لكن حتى مع هذا الاعتقاد المجرّد بوجود الإله، فإنّ القوى الاستيعابيّة للحب تتداخل - قوّة لا تكمن بأي حال في فكرة الإيمان بحد ذاتها وبقدر ما تتعلّق بالأشياء الخارجية[3].

التمايزات أو الأحكام الوحيدة التي هي ملازمة للإيمان، التي تنبع من نفسه، هي التمايزات بين الإيمان الحق أو الأصيل، والإيمان الخطأ أو المزيّف؛ أو بشكل

---

(1) الترجمة هنا مأخوذة عن النص الإسباني، الذي يضيف كلمة "حب" إلى الترجمة. في النص الألماني الكلام ملتبس، فنحن لا نعرف إن كان المقصود هنا هو الحريّة أم الحب؛ وكذلك أيضاً النص الإنكليزي المترجم الذي هو أكثر التباساً، بسبب الدقة الأقل من النظير الألماني. من أجل النص الإسباني؛ أنظر: http://www.enxarxa.com/biblioteca/ FEUERBACH%20La%20esencia%20del%20cristianismo.pdf. - مترجم!

(2) الجملة موجودة في الترجمة الإنكليزية باللغة الألمانية، لكنها مقدّمة بشكل خاطئ، ربما يكون تقنياً. مع ذلك، فترجمة الجملة الألمانية بعد التصحيح، Gott glauben und an Gott glauben، لا تقل صعوبة عن تصحيحها؛ وقد قدمّنا الاقتراح الأفضل للترجمة. - مترجم!

(3) هذه الفقرة غير موجودة في النص الألماني الأصلي أو في الترجمة الإسبانيّة؛ فقط في الترجمة الإنكليزيّة. - مترجم!

عام، بين الاعتقاد واللااعتقاد[1]. الإيمان يميّز على هذا النحو: هذا صحيح، ذاك مزيّف. فهو يزعم الحقيقة لنفسه وحدها. الإيمان يمتلك كموضوع حقيقة محدّدة، نوعية، التي هي متحدة بالضرورة مع السلب. الإيمان هو في طبيعته حصري. شيء واحد فقط هو الحقيقة، واحد وحده هو الإله، واحد وحده يحتكر الكينونة، ابن الإله؛ كل ما عدا ذلك هو عدم، خطأ، وهم. يهوه وحده هو الإله الحقيقي؛ كل الآلهة الأخرى هي أصنام باطلة.

يضع الإيمان في ذهنه شيئاً خاصّاً بذاته؛ إنّه يقوم على وحي خاص بالإله؛ إنّه يصل إلى ما يمتلكه بطريقة عادية، تلك الطريقة التي هي مفتوحة لجميع البشر على حد سواء. ما هو مفتوح للجميع يكون عامّاً، ولهذا السبب لا يمكن أن يكون غرضاً خاصّاً بالإيمان؛ وكون الإله هو الخالق، استطاع كلّ الناس معرفته من الطبيعة؛ لكن ما يكونه هذا الإله بالشخص، لا يمكن أن يُعرف إلا من خلال نعمة خاصة، وهو الغرض لإيمان خاص. ولأنه فقط يُكشف بطريقة خاصّة، فإنّ غرض هذا الإيمان هو نفسه كينونة خاصّة. إنّ إله المسيحيين هو في الواقع إله الوثنيين، وإن مع فارق كبير: ـ تماماً مثل الفارق الموجود بيني كما أنا وبين أحد الأصدقاء، وأنا كما أنا وأحد الغرباء، الذي لا يعرفني إلّا عن بعد. الإله بوصفه غرضاً للمسيحيين، هو شيء آخر تماماً بوصفه غرضاً للوثنيين. المسيحيون يعرفون الإله بشكل شخصي، وجهاً لوجه. الوثنيّون لا يعرفون سوى ـ وحتى هذا فهو تسليم كبير جداً ـ «ما» هو الإله، وليس «من» يكون الإله؛ ولهذا السبب وقعوا في الوثنيّة. من هنا فإن مماثلة الوثنيين والمسيحيين أمام الإله أمر غامض تماماً؛ ما هو مشترك بين الوثنيين والمسيحيين ـ إذا كنّا نوافق بالفعل على أن نكون ليبراليين إلى درجة الاعتراف بوجود شيء مشترك بينهما ـ ليس ذلك الذي هو مسيحي على وجه التحديد، ليس ذلك التي يشكّل الإيمان. في أي شيء يكون فيه المسيحيّون مسيحيين، يكونون فيه متمايزين عن الوثنيين. {«إذا

(1) الجملة غير موجودة إلا في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

كنت أرغب بأن أكون مسيحياً، يجب أن أؤمن وأفعل ما لا يؤمن به الآخرون أو يفعلونه». ـ لوثر (Th. xvi. P. 569)} وهم مسيحيّون بفضل معرفتهم الخاصّة بالإله؛ وهكذا فإنّ علامتهم المميزة هي الإله. الخصوصيّة هي الملح الذي هو أوّل من يعطي نكهة للكينونة العامّة. ما تكونه الكينونة في الخاص، هو الكينونة ذاتها؛ هو وحده يعرفني، الذي يعرفني على وجه الخصوص in specie. وهكذا فالإله الخاص، الإله بوصفه غرضاً للمسيحيين، الإله الشخصي، هو الإله وحده. وهذا الإله غير معروف للوثنيين، وللا ـ مؤمنين بصفة عامة؛ إنّه غير موجود بالنسبة لهم. يُقال في الواقع إنّه موجود بالنسبة للوثنيين؛ لكن، على نحو غير مباشر، شريطة أن يتوقفوا عن أن يكونوا وثنيين، ويصبحوا مسيحيين. الإيمان يجعل الإنسان منحازاً وضيقاً؛ إنّه يحرمه من الحرية وأن يقدّر كما ينبغي ما هو مختلف عن نفسه. الإيمان مسجون داخل نفسه. الحقيقة أنّ المنظّر الفلسفي، أو، بشكل عام، أي منظّر علمي، يحدّ نفسه أيضاً من خلال نظام محدّد. لكن الحدّ النظري، مهما يكن مقيّداً، قصيرَ النظرِ ومحدّداً، يظلّ له طابع أكثر تحرّراً من الإيمان، لأن مجال النظرية هو في ذاته مجال حرّ، لأنه هنا أساس القرار هو طبيعة الأشياء، الحجة، العقل. لكنّ الإيمان يشير إلى قرار للضمير والمصلحة، إلى الرغبة الغريزية للسعادة؛ لأنّ غرضه هو كينونة خاصّة، شخصيّة تدفع بذاتها على الإدراك، وتصنع خلاصاً يعتمد على ذلك الإدراك.

يعطي الإيمان الإنسان شعوراً غريباً بكرامته وأهميته الخاصتين. يجد المؤمن نفسه متميزاً فوق البشر الآخرين، مرتفعاً فوق الإنسان الطبيعي؛ أنه يعرف نفسه بأنّه شخص التميّز، بحوزته امتيازات خاصّة؛ المؤمنون أرستقراطيون، غير المؤمنين عوام. الإله هو هذا التمايز والبروز للمؤمنين فوق غير المؤمنين، وقد تمّ تشخصيهما. لأن الإيمان يمثّل طبيعة الإنسان الخاصة على أنّها طبيعة لكينونة أخرى، فالمؤمن لا يتأمّل بكرامته آنياً في ذاته، بل في هذا الشخص المفترض المتميّز عنه. إن وعي بروزه الذاتي يقدّم نفسه باعتباره وعياً لهذا الشخص؛ إنّه يمتلك الشعور بكرامته في هذه الشخصية الإلهية. {«أنا فخور وماجد بسبب

بركتي وغفران خطاياي، لكن من خلال ماذا؟ من خلال مجد[1] وفخار شخص آخر، أي، الربّ المسيح» ـ لوثر (Th. ii. P. 344). «من افتخر، فليفتخر بالربّ» (كورنثوس الأولى 31:1)}.[2]

مثلما يشعر الخادم بأنّ نفسه مُجَلّة في كرامة سيده، لا، بل إنه يتوّهم أنّ ذاته أعظم من إنسان حرّ، مستقلّ أقل رتبة من سيده، كذلك هو الحال مع المعتقد. {قال مونيخ[3]، الضابط العسكري الذي كان معاوناً لجنرال روسي: «عندما كنت معاوناً شعرت بنفسي أكبر مما هي عليه الآن حيث أنا أعطي الأوامر»}. إنّه ينفي كل المزايا عن نفسه، لمجرّد أن يكون بإمكانه ترك كلّ المزايا لربّه، لأن رغبته الخاصة بالشرف تُلبّى في شرف ربّه. الإيمان متعجرف، لكنه متميّز عن التعجرف الطبيعي في هذا، أنه يلبس شعوره بالتفوق، كبرياءه، بفكرة شخص آخر، الذي غير المؤمن بالنسبة له غرض لتفضيل خاص. مع ذلك، فهذا الشخص المتمايز هو ببساطة نفسه الخفية، رغبته بالسعادة المشخصنة، القانعة: لأنه لا يمتلك صفات أخرى غير هذه، أنّه المحسن، المخلّص، الفادي ـ صفات يمتلك فيها المعْتقِد مرجعية فقط لنفسه، لخلاصه الأبدي الخاص. والواقع أننا نمتلك هنا المبدأ المميّز للدين، أنّه يبدّل ذلك الذي هو فاعل بشكل طبيعي إلى مفعول به. الوثني يرتقي بنفسه، المسيحي يشعر بنفسه مرتقية. المسيحي يحوّل إلى مسألة شعور بالتلقّي، ما هو بالنسبة للوثني مسألة عفوية. تواضع المؤمن هو غطرسة معكوسة[4] ـ لكنها غطرسة لا تمتلك مظهر التكبّر، ولا خصائصه

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

(2) الكلمات بين أقواس مربعة موجودة في النص الألماني الأصلي كهوامش ليس إلا؛ خاصة ما هو مقتبس من لوثر. الجملة الواردة أعلاه بين قوسين مربعين هنا مترجمة عن النص الألماني، الذي يستشهد بآية من كورنثوس الأولى غير موجودة في النص الإنكليزي المترجم. ـ مترجم!

(3) هو الكونت بوكهارد كريستوف فون مونيخ (1683 ـ 1767) (Христофóр Антóнович Миних)، جندي ـ مهندس ألماني، صار فيلد مارشال وشخصيّة سياسيّة في الإمبراطوريّة الروسيّة. ـ مترجم!

(4) النص الإنكليزي هنا مليء بالأخطاء: مثلاً، "معكوسة" ترد ـ ربما خطأ في الطباعة ـ ملفقّة؛ من هنا، فقد آثرنا ترجمة الجملة عن الأصل الألماني ـ مترجم!

الخارجية. إنّه يشعر بذاته مبرّزة: مع ذلك فهذا البروز ليس نتيجة لفعاليته، بل مسألة نعمة إلهيّة؛ لقد جُعِل مُبرّزاً؛ إنه لا يستطيع فعل شيء حيال ذلك من ذاته. إنّه لا يجعل نفسه هدف فعاليته الخاصّة، بل هدف، غرض الإله.

الإيمان جوهريّاً محدّد، نوعي. الإله وفقاً لرأي نوعي مأخوذ عنه من خلال الإيمان، هو وحده الإله الحقيقي[1]. هذا اليسوع، كما أنا أتخيّله، هو المسيح، الحقيقي، النبي الوحيد، الابن الوحيد المولود من الإله. وبهذا المفهوم الخاص يجب أن تؤمن، إذا لم تكن ترغب بخسران خلاصك. الإيمان إلزامي. ولذلك فمن الضروري ـ الأمر يكمن في طبيعة الإيمان ـ أن يُثبّت في عقيدة. عقيدة تقدّم فقط صيغة لما يضعه الإيمان لتوه على لسانه أو في ذهنه. وأنه ما أن ترسّخ دعائم عقيدة أساسية، حتى تطرح المزيد من الأسئلة الخاصة، التي لا بّدّ أن تُلقى أيضاً في شكل عقائدي، أنّه من هنا ينتج هناك كم كبير مرهق من العقائد ـ وهذه بالتأكيد عاقبة قاتلة، لكنها لا تلغي ضرورة أنه على الإيمان أن يثبّت نفسه في عقائد، لأجل أن يعرف كلّ واحد بشكل محدّد ما الذي يجب أن يؤمن به وكيف يمكنه أن يفوز بالخلاص.

ذلك الذي في وقتنا الحاضر، حتى من وجهة نظر المسيحية الاعتقاديّة، مرفوض، يُنْظر إليه بعين الشفقة باعتباره انحرافاً، سوء فهم، أو حتى مسخّف، هو على نحو صرف عاقبة لأعمق طبيعة للإيمان. الإيمان هو جوهريّاً غير ليبرالي، متحامل؛ لأنه لا يهتمّ فقط بالخلاص الفردي، بل بشرف الإله. وكما نحن مهتمّون بما إذا كنّا سنُظهر الشرف للأعلى في المرتبة، كذلك تماماً هو الأمر مع الإيمان. الرسول بولس مستوعَبٌ في مجد المسيح، شرفه، مزاياه. إنّ الخصوصيّة العقائدية، الحصرية، الدقيقة، تكمن في طبيعة الإيمان. في الطعام والمواد الأخرى، الحياديّة تجاه الإيمان، يكون ليبرالياً حتماً؛ لكن ليس بأية حال فيما يتعلّق بأغراض الإيمان؛ فالذي ليس مع المسيح إنمّا هو ضده؛ فذلك الذي ليس

(1) الترجمة الألمانية الأصلية: "الإله بهذا التحديد فقط هو الإله الحقيقي". ـ مترجم!

هو مسيحياً إنما هو عدو للمسيح. لكن ما هو المسيحي؟ هذا يجب أن يتحدّد بالمطلق، هذا لا يمكن أن يكون حراً. حين تُقدّم بنود الإيمان في الأسفار التي تأتي من كتّاب مختلفين، التي إنّما وصلت على شكل معلومات عرضيّة، متناقضة على نحو تبادلي، عابرة ـ من ثمّ فالترسيم والتحديد العقائديان هما أيضاً ضرورة خارجية. المسيحية تدين باستمراريتها إلى الصيغ العقائدي للكنيسة.

إنّه فقط العوز إلى الشخصيّة[1]، الاعتقاد غير المُعْتَقِد للعصر الحديث الذي يخفي نفسه وراء الكتاب المقدس، ويعارض بين الأقوال الكتابيّة والتعريفات العقائديّة، من أجل أن يتمكن من تحرير نفسه من حدود العقيدة عبر تأويل اعتباطي. لكن الإيمان يختفي لتوّه، يُصار لا مبالياً، حين يُشْعَر بالعقائد المحدّدة للإيمان على أنها قيود. إنّها وحدها اللامبالاة الدينية تحت مظهر الدين التي تجعل الكتاب المقدّس، الذي هو غير محدّد في طبيعته وأصله، معيار الإيمان، وتحت ذريعة الاعتقاد بالأساسي وحده، لا يُستبقى شيء مما يستحق الاسم إيمان؛ على سبيل المثال، استبدال ابن الإله المشخّص بوضوح، الذي تعتقد به الكنيسة، بالتعريف السلبي الغامض لإنسان بلا خطيئة، الذي يمكنه أن يدعي أنه ابن الإله بمعنى غير قابل لأن ينطبق على كينونة أخرى ـ بكلمة واحدة، لإنسان، الذي قد لا يثق المرء بنفسه كي يدعوه إنساناً أو إله. لكن كون اللامبالاة المجرّدة هي التي تصنع مخبأ لنفسها خلف الكتاب المقدس، إنما هو واضح من واقعة أنه حتى ما يقف في الكتاب المقدس، حين يتعارض مع وجهة نظر زمننا الحالي، يُعتبر غير ملزماً، أو حتى مرفوض؛ لا، بل إن الأفعال التي هي مسيحيّة في الجوهر، التي هي العواقب المنطقية للإيمان، مثل الفصل بين المعتقدين عن غير المعتقدين، تسمّى الآن غير مسيحيّة.

كانت الكنيسة مبرّرة تماماً في الحكم بالإدانة على الهراطقة وغير

(1) «العوز إلى الشخصيّة» تعبير موجود في النص الألماني الأصلي، لا في الترجمة الإنكليزيّة. ـ المترجم!

المعتقدين، {بالنسبة للإيمان، طالما كانت لديه أية حرارة حيوية، أية شخصيّة، يكون الهرطوقي دائماً على السويّة ذاتها مع غير المعتقد، مع الملحد.} لأنّ هذه الإدانة متضمنة في طبيعة الإيمان. يبدو الإيمان في البداية وكأنه مجرّد فصل غير متحيز للمعتقدين عن غير المعتقدين؛ لكن هذا الفصل تمايز حاسم إلى درجة عالية. المعتقد يكون الإله معه، غير المعتقد، ضدّه. ـ إنّه فقط كمعتقد محتمل يمكن لغير المعتقد أن لا يكون الإله ضده. ـ وهنا على وجه التحديد تكمن أرضيّة المطلب القائل إن عليه ترك سويّات عدم الاعتقاد. لكن ذلك الذي يكون الإله ضدّه هو بلا قيمة، مرفوض، فاسق؛ لأن ذلك الذي الإله ضده هو ذاته ضد الإله. أن تعتقد، يعني أن تكون مرادفاً للخير؛ أن لا تعتقد، للشرّ. الإيمان، الضيّق والمتحامل، يعزو كل أنواع اللاعتقاد إلى الميل الأخلاقي. فبرأيه يكون اللامعتقد عدوّاً للمسيح بدافع من التعنت، من الشر. {إنه في العهد الجديد ترتبط فكرة العصيان فعليّاً مع اللااعتقاد». «الشرّ الكبير هو اللااعتقاد» ـ لوثر (xiii. p. 647)}. من هنا فللإيمان علاقة ود مع المعتقدين فقط؛ غير المعتقدين يرفضهم. إنّه وديّ حيال المعتقدين، لكنه عدائي حيال غير المعتقدين. في الإيمان يكمن من ثمّ مبدأ حقود.

بسبب الأنانية، الغرور، الرضا الذاتي عند المسيحيين، يكون بإمكانهم أن يروا القذى في إيمان الأمم غير المسيحية، لكنهم لا يستطيعون تصوّر الخشبة في إيمانهم. إنه فقط في الشكل الذي يجسّد فيه الإيمان ذاته بأنّ المسيحيين يختلفون عن أتباع الديانات الأخرى. لقد تأسّس الفرق على مناخ أو مزاج طبيعي فحسب. إنّ الناس المولعين بالحروب أو الحسيين على نحو مفعم بالحماسة إنما سيشهدون بالطبع على شخصيته الدينيّة المميزة وذلك من خلال الأفعال، بقوة السلاح. لكن طبيعة الإيمان بحد ذاتها هي ذاتها في كل مكان. إنّه ضروري بالنسبة للإيمان أن يدين، أن يلعن. كلّ البركات، كل الخير يكوّمه على ذاته، على إلهه، كما الحبيب على حبيبته؛ كل اللعنات، كل المصاعب والشرور يلقيها على غير اللااعتقاد. المعْتَقِد مُبارك، مسرٌ للإله، شريك في الأبدية، السعادة؛ غير

المعتقد ملعون، مرفوض من قبل الإله، مُنْكَر من قبل الناس: لأنّ ما يرفضه الإله يجب أن لا يقبل به الإنسان، يجب أن لا ينغمس؛ ذلك من شأنه أن يكون انتقاداً للحكم الإلهي. لقد أباد الأتراك غير المعتقدين بالنار والسيف، المسيحيّون بنار جهنم. لكن نيران العالم الآخر تتوهج في هذا، ليسطع في ليل اللاعتقاد. فكما أن المعتقد يتوقع هنا أدناه للتو متع السماء، كذلك فإنّه لا بدّ من النظر إلى لهيب الهاوية على أنّه يومض هنا دلالة منذرة بالجحيم المنتَظِر ـ على الأقل في اللحظات عندما حين يبلغ الإيمان حماسته العليا. {لا يدخر الإله نفسه بأي حال من الأحوال بالعقاب للمجدفين، غير المعتقدين، الهراطقة، للمستقبل؛ فكثيراً ما يعاقبهم في هذه الحياة أيضاً، «لصالح المسيحية وتقوية الإيمان»: كما، على سبيل المثال، المهرطقان كيرنثوس وآريوس. انظر لوثر (Th. xiv. p. 13).} الحقيقة أنّ المسيحيّة لا تأمر باضطهاد الهراطقة، ناهيك عن اعتناق الدين بقوة السلاح. لكن بقدر ما يحرم الإيمان، فإنه يولّد بالضرورة تصرفات عدائية ـ التصرفات التي ينشأ منها اضطهاد الهراطقة. أن تحبّ الإنسان الذي لا يعتقد بالمسيح، هو خطيئة ضد المسيح، هو أن تحبّ عدو المسيح. فذلك الذي لا يحبّه الإله، لا يحبّه المسيح، يجب على الإنسان أن لا يحبّه؛ حبه سيكون تناقضاً للإرادة الإلهية، ومن ثمّ خطيئة. الحقيقة أنّ الإله يحبّ كلّ الناس؛ لكن فقط حين ولأنهم مسيحيون، أو على الأقل يمكنهم أن يكونوا ويرغبوا بأن يكونوا كذلك.

أن تكون مسيحياً هو أن تكون محبوباً من قبل الإله؛ أن لا تكون مسيحياً هو أن تكون مكروهاً من قبل الإله، غرضاً للغضب الإلهي. لذا يجب على المسيحي أن يحبّ المسيحيين فقط ـ الآخرين فقط كمسيحيين ممكنين؛ إنّه يجب أن يحب فقط ما يقدّسه الإيمان ويباركه. الإيمان هو معمودية الحب. الحب بالنسبة للإنسان كإنسان هو الحب الطبيعي فحسب. الحب المسيحي هو حب ما فوق طبيعي، ممجّد، ومكرّس؛ لذلك فهو لا يحب إلا ما هو مسيحي. الحكمة، «أحبوا أعداءكم»، تشير فقط إلى الأعداء الشخصيين، لا إلى الأعداء العامّين، أعداء الإله، أعداء الإيمان، غير المعتقدين. إنّ من يحبّ الناس الذين ينكرهم

المسيح، لا يعتقد بالمسيح، ينكر ربّه وإلهه. الإيمان يلغي العلاقات الطبيعية للبشرية؛ بالنسبة للوحدة الشموليّة، الطبيعية، إنّه يستبدلها بوحدة خاصّة.

دعونا لا نعترض على هذا، لأنّه يقال في الكتاب المقدس، «لا تدين، كي لا تُدان»؛ وأنّ الأمر يسير كما يلي، فكون الإيمان يترك للإله أن يدين، فهو يترك له حكم الإدانة. هذا القول وغيره من الأقوال يمتلكون مرجعيّة فقط كقانون خاص للمسيحيين، ليس كقانون عام لهم؛ ينتمون فقط إلى الأخلاق، ليس إلى العقائد. إنّه مؤشّر على حياديّة الإيمان، إدخال مثل هذه الأقوال في منطقة العقيدة. إنّ التمايز بين غير المعْتَقِد والإنسان هو ثمرة العمل الخيري الحديث. فبالنسبة للإيمان، الإنسان مندمج في المُعْتَقِد؛ فبالنسبة له، فإن الفارق الأساسي بين الإنسان والبهيمة يعتمد فقط على الاعتقاد الديني. الإيمان وحده يضمّ في ذاته جميع الفضائل التي يمكن أن تجعل الإنسان مسرّاً للإله؛.والإله هو المعيار المطلق، سروره القانون الأعلى للمُعْتَقِد هو من ثم وحده الإنسان الشرعي، العادي، الإنسان كما يجب أن يكون، الإنسان كما هو معترفٌ به من قبل الإله. وحيثما نجد أنّ المسيحيين يميزون بين الإنسان والمُعْتَقِد، يكون العقل البشري هناك قد قطع بالفعل نفسه عن الإيمان؛ هناك يمتلك الإنسان قيمة في ذاته، بمعزل عن الإيمان. من هنا يكون الإيمان صحيحاً، بلا رياء فقط حيثما يكون الفارق النوعي للإيمان يعمل بكلّ شدته. وحين يتم كسر حدّة هذا الفارق، يصبح الإيمان نفسه بشكل طبيعي حيادياً، عقيماً. الإيمان ليبرالي فقط في الأمور الحيادية في جوهرها. إن الليبرالية عند بولس الرسول تفترض قبول البنود الأساسية للإيمان. حيثما يُجعل كل شيء معتمداً على البنود الأساسية للإيمان، يظهر ثمة تمايز بين الاعتقاد الضروري والاعتقاد غير الضروري. وفي مجال غير الضروري لا يوجد قانون ـ هناك أنت حر. لكن من الواضح أنه فقط بناء على شرط تركك حقوق الإيمان سليمة، أنّ الإيمان يسمح لك الحرية.

لذلك إنّه دفاع كاذب بالكامل حين القول، إنّ الإيمان يترك الحُكم للإله. إنّه لا يترك له سوى الحكم الأخلاقي فيما يتعلق بالإيمان، فقط الحكم بالنسبة

لشخصيته الأخلاقيّة، بالنسبة لما إذا كان إيمان المسيحيين مختلقاً أو حقيقياً. وبقدر ما يكون الأمر متعلّقاً بالطبقات، يعرف الإيمان بالفعل من سيضعه الإله على اليد اليمنى، ومن على اليسرى؛ بالنسبة للأشخاص الذين يشكّلون الطبقات الإيمان غير متأكّد؛ لكن كون المعتقدون ورثة الملكوت الأبدي هو أمر لا ينال منه أي شك. مع ذلك، بصرف النظر عن هذا، فإنّ الإله الذي يميز بين المعتقدين وغير المعتقدين، الإله الذي يعاقب ويثيب، ليس إلا الإيمان نفسه. ما يدينه الإله، يدينه الإيمان، والعكس بالعكس. الإيمان هو نار آكلة لمن يناقضه. {وهكذا فقد لعن الرسول بولس «اليماس الساحر[1]» ودعا عليه بالعمى، لأنّه قاوم الإيمان. ـ أعمال 2:13، 8}. إذا ما نظرنا إلى نار الإيمان هذه بشكل موضوعي، فهي ليست غير غضب الإله، أو ما هو الشيء نفسه، الجحيم؛ لأنه من الواضح أن الجحيم يقيم أسسه في غضب الإله. لكن هذا الجحيم يكمن في الإيمان نفسه، في حكمه بالإدانة. لهيب الجحيم ليس سوى بريق النظرة الانتقاميّة المبيدة التي يلقيها الإيمان على غير المعتقدين.

وهكذا فالإيمان هو في جوهره روح تحزّب. فمن ليس مع المسيح يكون ضدّه. {إذا ما أُخذ هذا القول من منظور تاريخي، إضافة إلى غيره من الأقوال الواردة في الصفحتين 384، 385، يمكن للأمر أن يكون مبرّراً تماماً. لكنّ الكتاب المقدس لا ينبغي اعتباره كتاباً تاريخياً أو زمنياً، بل أبدي}. الإيمان لا يعرف غير أصدقاء أو أعداء، إنّه لا يفهم الحياد؛ إنّه مشغول فقط بذاته. الإيمان هو التعصب أساساً؛ أساساً، لأنه مع الإيمان يرتبط دائماً وهمٌ يقول إنّ علته هي علة الإله، وإن شرفه هو شرفه. إله الإيمان هو ليس غير الطبيعة الموضوعية للإيمان ـ الإيمان يصبح غرضاً لذاته. من هنا ففي الوعي الديني أيضاً تتماثل علّة الإيمان وعلّة الإله. الإله هو نفسه مهتم: مصلحة الإيمان هي المصلحة الأقرب

(1) إليماس، المعروف أيضاً باسم ابن يشوع، هو يهودي، في سفر أعمال الرسل، الإصحاح الثالث عشر، في العهد الجديد. سفر الأعمال يدعوه «ساحراً». إنه يمثّل الرسول المناقض لبولس الطرسوسي. ـ مترجم!

للإله. يقول النبي زكريا، «إنّ من يمسّكم، يمسّ حدقة عينه[1]». ذلك الذي يجرح الإيمان، يجرح الإله، ذلك الذي ينفي الإيمان، ينفي الإله نفسه.

لا يعرف الإيمان فرقاً آخر غير الفرق بين عبادة الإله وعبادة الأصنام. الإيمان وحده يعطي المجد للإله؛ اللااعتقاد يسحب من الإله ما هو مستحقٌّ له. الإيمان ضرر بالإله، خيانة دينيّة عظمى. الوثنيّون يعبدون الشياطين؛ آلهتهم شياطين. «أنا أقول إنّ الأشياء التي يقدّمها الأمميون[2] كقرابين، إنما هم يقدّمونها قرابين للشياطين، وليس للإله: وأنا لا أريد لكم أن تكونوا شركاء الشياطين». لكن الشيطان هو نفي الإله؛ إنّه يكره الإله، يتمنى أن لا يكون هناك إله. وهكذا فالإيمان أعمى حيال ذلك الموجود هناك من خير وحقيقة في أساس العبادة الوثنية؛ إنّه يرى في كلّ ما لا يقدّم الولاء للإله، أي لنفسه، عبادةَ أصنام، وفي عبادة الأصنام عمل الشيطان فحسب. لذلك يجب أن يكون الإيمان، حتى في الشعور، سلبيّاً فقط حيال هذا النفي للإله: إنه بدافع الضرورة الفطريّة غير متسامح حيال نقيضه، وبشكل عام حيال كل ما لا يتوافق تماماً مع نفسه. إن التسامح من جانبه سيبدو تعصّباً حيال الإله، الذي لديه الحق بسيادة غير مشروطة، غير منقسمة. لا شيء يجب أن يعيش، لا شيء يوجد، والذي لا يقرّ بالإله، الذي لا يقرّ بالإيمان: - لِكَيْ تَجْثُوَ بِاسْمِ يَسُوعَ كُلُّ رُكْبَةٍ مِمَّنْ فِي السَّمَاءِ وَمَنْ عَلَى الأَرْضِ وَمَنْ تَحْتَ الأَرْضِ، وَيَعْتَرِفَ كُلُّ لِسَانٍ أَنَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ هُوَ رَبٌّ لِمَجْدِ اللهِ الآبِ». (رسالة فيليبي 2:10، 11).[3] {«حين يُسمع[4] باسم يسوع المسيح فإنّ كلّ ما هو غير معتقد ولا يؤمن بإله في السماء أو على الأرض فسوف يرتعد من الخوف». - لوثر. (Th. xvi. P. 322) «In morte pagani Christianus gloriatur، quia Christus glorificatur} «يفتخر

(1) حدقة عين الإله. - مترجم!

(2) الأممي، هو الشخص الذي ليس يهودياً ولا مسيحياً. - مترجم!

(3) خطأ في النص الإنكليزي. فقد وضعت الإشارة إلى نص «فيليبي» ضمن القوسين المربعين. القوسان بعد الآيتين إضافة منّا. - مترجم.

(4) في النص الإنكليزي تُكتب خطأ، «beard» {لحية}، والصحيح هو «höret » {يسمع}. - مترجم!

المسيحي بموت الوثني، لأنّه يفتخر بالمسيح»]. ديفوس برناردوس ـ Divus {BERNARDUS, Sermo exhort. ad Milites Tenipli

لذلك يسلّم الإيمان بمستقبل، بعالمٍ لا يعود فيه للإيمان نقيض، أو حيثما يتواجد هذا النقيض فهو على الأقل من أجل تعزيز الرضا الذاتي بالإيمان المظفّر. الجحيم يحلّي مباهج المؤمنين السعداء. «سيخرج المصطفون لمعاينة عذابات الذين ليس لهم إله، وبهذا المشهد لن يُسحَقوا بالحزن؛ على العكس من ذلك، حين يرون المعاناة التي لا توصف للذين ليس لهم إله، فإنهم سيشكرون الإله، منتشين من الفرح، على خلاصهم». {بيتروس[1] .iv. dist. 50, c. 4 .1 لكن هذا المقطع ليس بأيّة حال بياناً لبيتر لومبارد نفسه. فهو متواضع، خجول، ومعتمد للغاية على المراجع المسيحيّة بحيث لا يمكنه أن يغامر بتقديم عقيدة كهذه على مسئوليته الخاصّة. لا! هذا الموقف هو إعلان شامل، تعبير مميز للمسيحيّة، للحب المُعْتَقِد. إنّ مذهب بعض آباء الكنيسة، ومنهم على سبيل المثال، أوريجانوس وغريغوريوس النيصي، والذي يقول إنّ عقوبة الملعونين سيكون لها نهاية، إنما لم يأتِ من المسيحية أو من مذهب كنسي، بل من الأفلاطونية. من هنا فإنّ المذهب القائل إنّ عذابات جهنم محدودة، كان قد رُفِضَ ليس فقط من قبل الكنيسة الكاثوليكيّة بل أيضاً من قبل الكنيسة البروتستانتية. (أغسطينوس، الاعترافات، الفقرة 17). وهناك مثال ثمين حول ضيق الأفق الحصري، الكاره للإنسان في المحبة المسيحية، ألا وهو المقطع الذي استشهد به شتراوس لبوديوس[2] (Buddens Christl. Glaubensl. B. ii. a. 547)، والذي ينصّ على أنّه ليس الرضّع بشكل عام، بل أولئك المسيحيون حصراً، الذين سيكون لهم نصيب في النعمة والبركات الإلهية إذا ما ماتوا دون عمادة}.

---

(1) بيتر لومبارد، بيتر اللومباردي، بيير لومبار، أو بيتروس لومباردوس (1096 ـ 1160)، لاهوتي سكولاستي، أسقف باريس، ومؤلّف لمجموعة كتب صارت نصاً لاهوتياً معيارياً. ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي؛ والصحيح هو أنّ اسمه يوهان فرانتس بودّه (أحياناً يُلفظ يوهانس فرانشيسكوس بوديوس): لاهوتي ألماني لوثري (1667 ـ 1729). ـ مترجم!

الإيمان هو عكس الحب. الحب يقرّ بفضيلة حتى في الخطيئة، بحقيقة في الخطأ. إنّه فقط مذ استبدلت قوة الإيمان بقوة الوحدة الطبيعية للجنس البشري، قوة العقل، الإنسانية، أنّ الحقيقة تمت رؤيتها حتى في التعدديّة الإلهية، في عبادة الأصنام عموماً ـ أو على الأقل كان ثمة محاولة للشرح على أسس طبيعية[1] ما يستمدّه الإيمان، في تعصبه، فقط من الشيطان. من هنا فالحب متطابق[2] مع العقل وحده، وليس مع الإيمان؛ لأنّ العقل، كما الحبّ، حرّ، شامل، في طبيعته؛ في حين أنّ الإيمان ضيّق الأفق، محدود. فقط حيثما يحكم العقل، يحكم الحبّ الشامل؛ العقل في ذاته ليس غير الحب الشامل. لقد كان الإيمان، ليس الحب، ليس العقل، هو من اخترع الجحيم. بالنسبة إلى الحب، الجحيم هو رعب؛ بالنسبة للعقل، هو سخافة. سيكون خطأً مثيراً للشفقة اعتبار الجحيم مجرّد انحراف عن الإيمان، إيمان مزيّف. الجحيم موجود بالفعل في الكتاب المقدس. الإيمان هو في كل مكان يشبه نفسه؛ على الأقل الإيمان الديني الوضعي، الإيمان بالمعنى الذي يؤخذ هنا، ويجب أن يؤخذ إلا إذا كنّا سنمزج معه عناصر العقل، الثقافة ـ مزيج يجعل في الواقع شخصيّة الإيمان غير قابلة لأن تُدرك.

وهكذا إذا كان الإيمان لا يتعارض مع المسيحية، كذلك أيضاً تلك العقليّات الناجمة عن الإيمان، كذلك أيضاً الأفعال الناجمة عن تلك العقليّات. الإيمان يدين، يحرُم؛ كل الأفعال، كلّ المشاعر التي تتناقض مع الحب، الإنسانية، العقل، إنّما تتوافق مع الإيمان. كل أهوال التاريخ الديني المسيحي، التي يجزم معتقدونا أنها لا تعود إلى المسيحيّة، إنما انبثقت فعليّاً عن المسيحية، لأنها انبثقت عن الإيمان. هذا التنصل منها هو في الواقع عاقبة لازمة

[1] في النص الألماني: طبيعي! وكذلك في الترجمة الإسبانيّة؛ في النص الإنكليزي: وضعي! ـ مترجم!

[2] في النص الإنكليزي يقال، «العقل متصالح»؛ الترجمة عن النصين الألماني والإسباني. ـ مترجم!

للإيمان؛ لأنّ الإيمان يزعم لنفسه فقط ما هو خيّر، وكلّ ما هو شرير إنما يلقيه على كاهل اللااعتقاد، أو الاعتقاد الخاطئ، أو على البشر بشكل عام. لكن هذا الإنكار الخاص بالإيمان بالذات الذي يلقى عليه بلائمة الشر في المسيحية، هو برهان لافت أنّه هو بالفعل أصل ذلك الشر، لأنه برهان على المحدودية، التحيز، والتعصب التي تنسب الخير لذاتها، لمعتنقيها الخاصين فحسب، لكن الشرّ، الجور إلى كلّ الآخرين. ووفقاً للإيمان، فالخير الذي يفعله المسيحيون[1]، لا يتمّ القيام به من قبل الإنسان، بل من قبل المسيحي، من قبل الإيمان؛ لكن الشر الذي يقوم به المسيحيون، لا يقوم به المسيحي، بل يقوم به الإنسان. وهكذا فالشرّ الذي يحدثه الإيمان في المسيحية يتوافق مع طبيعة الإيمان ـ الإيمان كما هو موضّح في أقدم وأقدس سجلات المسيحية، الكتاب المقدّس. «كَمَا سَبَقْنَا فَقُلْنَا أَقُولُ الآنَ أَيْضاً: إِنْ كَانَ أَحَدٌ يُبَشِّرُكُمْ بِغَيْرِ مَا قَبِلْتُمْ، فَلْيَكُنْ (أَنَاثِيمَا)»[2] {«Fugite, abhorrete hunc doctorem» {«فرّ، أبغض هذا المعلّم»}. لكن لماذا يجب أن تهرب منه؟[3] لأنّ الغضب، أي، لعنة الإله تتموضع على رأسه} Anathema est[4]. (رسالة غلاطية 9:1). «لاَ تَكُونُوا تَحْتَ نِيرٍ مَعَ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ، لأَنَّهُ أَيَّةُ خِلْطَةٍ لِلْبِرِّ وَالإِثْمِ؟ وَأَيَّةُ شَرِكَةٍ لِلنُّورِ مَعَ الظُّلْمَةِ؟ وَأَيُّ اتِّفَاقٍ لِلْمَسِيحِ مَعَ بَلِيعَالَ؟ وَأَيُّ نَصِيبٍ لِلْمُؤْمِنِ مَعَ غَيْرِ الْمُؤْمِنِ؟ وَأَيَّةُ مُوَافَقَةٍ لِهَيْكَلِ اللهِ مَعَ الأَوْثَانِ؟ فَإِنَّكُمْ أَنْتُمْ هَيْكَلُ اللهِ الْحَيِّ، كَمَا قَالَ اللهُ: «إِنِّي سَأَسْكُنُ فِيهِمْ وَأَسِيرُ بَيْنَهُمْ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلهاً وَهُمْ يَكُونُونَ لِي شَعْباً». لِذَلِكَ اخْرُجُوا مِنْ وَسَطِهِمْ وَاعْتَزِلُوا، يَقُولُ الرَّبُّ، وَلاَ تَمَسُّوا نَجِساً

---

(1) في النص الألماني والنص الإسباني المترجم، نجد جملة ناقصة في النص الإنكليزي: «يفعلونه بحسب الإيمان». ـ مترجم!

(2) النصوص من الكتاب المقدّس هنا مأخوذة عن ترجمة فاندايك؛ بالمناسبة، «أناثيما» في نصوص أخرى تترجم «بالحرم». ـ مترجم!

(3) علامة الاستفهام غير موجودة في النص الإنكليزي، بل في النصين الألماني والإسباني. ـ مترجم!

(4) مضافة في النص الإنكليزي باللغة اللاتينيّة، وتعني «الحرم». ـ مترجم!

فَأَقْبَلَكُمْ» (كورنثوس الثانية 14:6 ـ 17).[1] «وَإِيَّاكُمُ الَّذِينَ تَتَضَايَقُونَ رَاحَةً مَعَنَا عِنْدَ اسْتِعْلاَنِ الرَّبِّ يَسُوعَ مِنَ السَّمَاءِ مَعَ مَلاَئِكَةِ قُوَّتِهِ، فِي نَارِ لَهِيبٍ، مُعْطِياً نَقْمَةً لِلَّذِينَ لاَ يَعْرِفُونَ اللهَ وَالَّذِينَ لاَ يُطِيعُونَ إِنْجِيلَ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، الَّذِينَ سَيُعَاقَبُونَ بِهَلاَكٍ أَبَدِيٍّ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ وَمِنْ مَجْدِ قُوَّتِهِ، مَتَى جَاءَ لِيَتَمَجَّدَ فِي قِدِّيسِيهِ وَيُتَعَجَّبَ مِنْهُ فِي جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ. لأَنَّ شَهَادَتَنَا عِنْدَكُمْ صُدِّقَتْ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ» (تسالونيكي الثانية 7:1 ـ 10). «وَلكِنْ بِدُونِ إِيمَانٍ لاَ يُمْكِنُ إِرْضَاؤُهُ {الإله}» (رسالة العبرانيين 6:11). «لأَنَّهُ هكَذَا أَحَبَّ اللهُ الْعَالَمَ حَتَّى بَذَلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ، لِكَيْ لاَ يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ» (يوحنّا 16:3). «وَكُلُّ رُوحٍ لاَ يَعْتَرِفُ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ أَنَّهُ قَدْ جَاءَ فِي الْجَسَدِ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ. وَهَذَا هُوَ رُوحُ ضِدِّ الْمَسِيحِ الَّذِي سَمِعْتُمْ أَنَّهُ يَأْتِي، وَالآنَ هُوَ فِي الْعَالَمِ. أَنْتُمْ مِنَ اللهِ أَيُّهَا الأَوْلاَدُ، وَقَدْ غَلَبْتُمُوهُمْ لأَنَّ الَّذِي فِيكُمْ أَعْظَمُ مِنَ الَّذِي فِي الْعَالَمِ». (رسالة يوحنّا الأولى 2:4،3). «مَنْ هُوَ الْكَذَّابُ، إِلاَّ الَّذِي يُنْكِرُ أَنَّ يَسُوعَ هُوَ الْمَسِيحُ؟ هَذَا هُوَ ضِدُّ الْمَسِيحِ، الَّذِي يُنْكِرُ الآبَ وَالابْنَ» (رسالة يوحنّا الأولى 22:2). «كُلُّ مَنْ تَعَدَّى وَلَمْ يَثْبُتْ فِي تَعْلِيمِ الْمَسِيحِ فَلَيْسَ لَهُ اللهُ. وَمَنْ يَثْبُتْ فِي تَعْلِيمِ الْمَسِيحِ فَهَذَا لَهُ الآبُ وَالابْنُ جَمِيعاً. إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَأْتِيكُمْ وَلاَ يَجِيءُ بِهَذَا التَّعْلِيمِ، فَلاَ تَقْبَلُوهُ فِي الْبَيْتِ، وَلاَ تَقُولُوا لَهُ سَلاَمٌ. لأَنَّ مَنْ يُسَلِّمُ عَلَيْهِ يَشْتَرِكُ فِي أَعْمَالِهِ الشِّرِّيرَةِ».(رسالة يوحنّا الثانية 9:2 ـ 11)[2]. هكذا يتكلّم رسول الحبّ. لكن الحب الذي كان يحتفل ليس سوى الحب الأخوي للمسيحيين. «اللهِ... الَّذِي هُوَ مُخَلِّصُ جَمِيعِ النَّاسِ وَلاَ سِيَّمَا الْمُؤْمِنِينَ» (رسالة تيموثاوس الأولى 10:4). «لاسيما» قاتلة! « فَإِذاً حَسْبَمَا لَنَا فُرْصَةٌ فَلْنَعْمَلِ الْخَيْرَ لِلْجَمِيعِ، وَلاَ سِيَّمَا لأَهْلِ الإِيمَانِ» (غلاطية 10:6). «لاسيمّا» مماثلة حبلى بالمعاني! «اَلرَّجُلُ الْمُبْتَدِعُ بَعْدَ الإِنْذَارِ مَرَّةً وَمَرَّتَيْنِ أَعْرِضْ عَنْهُ. عَالِماً أَنَّ مِثْلَ هَذَا قَدِ انْحَرَفَ، وَهُوَ يُخْطِئُ مَحْكُوماً عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ» (تيطس

(1) في النص الإنكليزي يرد خطأ أن رقم الإصحاح هو 4. ـ مترجم!

(2) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

10:3،11). «اَلَّذِي يُؤْمِنُ بِالابْنِ لَهُ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ، وَالَّذِي لاَ يُؤْمِنُ بِالابْنِ لَنْ يَرَى حَيَاةً بَلْ يَمْكُثُ عَلَيْهِ غَضَبُ اللّهِ»{إنّ المقطع من إنجيل لوقا 56:9:{«لأَنَّ ابْنَ الإِنْسَانِ لَمْ يَأْتِ لِيُهْلِكَ أَنْفُسَ، النَّاسِ بَلْ لِيُخَلِّصَ»}[1]، الذي يورد يوحنا 17:3 {«لأَنَّهُ لَمْ يُرْسِلِ اللّهُ ابْنَهُ إِلَى الْعَالَمِ لِيَدِينَ الْعَالَمَ، بَلْ لِيَخْلُصَ بِهِ الْعَالَمُ»}، إنمّا يُستكمل ويُكرّر في الآية التالية، 18، على الفور:«اَلَّذِي يُؤْمِنُ بِهِ لاَ يُدَانُ، وَالَّذِي لاَ يُؤْمِنُ قَدْ دِينَ، لأَنَّهُ لَمْ يُؤْمِنْ بِاسْمِ ابْنِ اللّهِ الْوَحِيدِ»} (يوحنّا 36:3). «وَمَنْ أَعْثَرَ أَحَدَ الصِّغَارِ الْمُؤْمِنِينَ بِي، فَخَيْرٌ لَهُ لَوْ طُوِّقَ عُنُقُهُ بِحَجَرِ رَحًى وَطُرِحَ فِي الْبَحْرِ» (مرقس 42:9؛ متى 6:18: {«وَمَنْ أَعْثَرَ أَحَدَ هَؤُلاَءِ الصِّغَارِ الْمُؤْمِنِينَ بِي فَخَيْرٌ لَهُ أَنْ يُعَلَّقَ فِي عُنُقِهِ حَجَرُ الرَّحَى وَيُغْرَقَ فِي لُجَّةِ الْبَحْرِ»}[2]. «مَنْ آمَنَ وَاعْتَمَدَ خَلَصَ، وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ يُدَنْ» (مرقس 16:16). إن الفارق بين الإيمان كما يُعبَّر عنه في الكتاب المقدّس والإيمان كما أبدى ذاته في أزمنة لاحقة، هو فقط الفارق بين البرعم والنبتة. في البرعم لا أستطيع أن أرى على نحو صريح للغاية ما ستكون عليه بوضوح النبتة الناضجة؛ مع ذلك فالنبتة تكمن في البرعم بالفعل. لكن ذلك الذي هو واضح، لن يتنازل السفسطائيون بالطبع على الاعتراف به؛ إنهم يقصرون ذواتهم على الفارق بين الوجود الصريح والوجود الضمني ـ يغفلون عمداً هوياتهم الأساسية.

يتحوّل الإيمان بالضرورة إلى كراهية، الكراهية إلى اضطهاد، حيث لا تواجه قوة الإيمان أي تناقض، حيث لا تجد نفسها في مواجهة مع قوة غريبة على الإيمان، قوة الحب، الإنسانية، معنى العدالة. لقد ترك الإيمان لذاته بالضرورة أن تُعلي ذاتها فوق قوانين الأخلاق الطبيعية. مذهب الإيمان هو مذهب الواجب حيال الإله ـ أعلى واجب للإيمان. بقدر ما يكون الإله أعلى من الإنسان، بقدر ما تكون الواجبات حيال الإله أعلى من الواجبات حيال الإنسان؛ والواجبات حيال الإله تصطدم بالضرورة مع الواجبات الإنسانية

(1) الآية غير موجودة في النص الأصلي. ـ مترجم!

(2) الآية غير موجودة في النص الأصلي. ـ مترجم!

المشتركة. الإله ليس فقط مُعْتَقَداً به، مُتَصوّراً ككينونة شاملة، آبٌ للبشر، كحب: ـ إيمان كهذا هو إيمان الحب ـ إنّه ممثّل أيضاً ككينونة شخصية، كينونة بذاتها. وبقدر ما يُعتبر الإله منفصلاً عن الإنسان، ككينونة فرديّة، بقدر ما تكون الواجبات حيال الإله منفصلة عن الواجبات حيال الإنسان. ـ الإيمان، في الشعور الديني، منفصل عن الأخلاق، عن الحب.

{الحقيقة أنّ الإيمان ليس «دون أعمال صالحة»، كلا، وفقاً لبيان لوثر، فإنّه من المستحيل فصل الإيمان عن الأعمال مثلما أنّه من المستحيل فصل الحرارة والضوء عن النار. مع ذلك، وهذه هي النقطة الرئيسة، فالأعمال الصالحة لا تنتمي إلى مقولة التبرير أمام الإله، أي، إنّ البشر مبررون «ومخلّصون دون أعمال، من خلال الإيمان وحده». الإيمان من ثمّ متمايز صراحة عن الأعمال الصالحة؛ وحده الإيمان ينفع أمام الإله، لا الأعمال الصالحة؛ وحده الإيمان هو علّة الخلاص، لا الفضيلة؛ وهكذا فوحده الإيمان يمتلك معنى جوهرياً، الفضيلة ليست سوى عرضيّة؛ أي، وحده الإيمان يمتلك معنى دينياً، سلطة إلهيّة ـ لا الأخلاق. من المعروف جيداً أنّ كثيرين ذهبوا إلى حد القول بأنّ الأعمال الصالحة ليست ضرورية، لكنها أيضاً معرقلة ضارة بالخلاص. صحيح تماماً}[1].

دعونا لا نردّ بأنّ الإيمان بالإله هو الإيمان بالحب، بالخير نفسه؛ وأنّ الإيمان من ثمّ هو في ذاته تعبيرٌ عن موقف خيّر أخلاقياً. ففي فكرة الشخصية، تتلاشى التحديدات الأخلاقية؛ إنها أمور فرعيّة فحسب، مجرّد أشياء طارئة. الشيء الرئيس هو الموضوع، الأنا الإلهية. الحبّ للإله نفسه، لأنه حب لكينونة شخصيّة، ليس حبّاً أخلاقيّاً بل شخصي. لا تبعث التراتيل الورعة التي لا تعد ولا تحصى في النفس شيئاً غير الحب للرب؛ لكن في هذا الحب لا يبدو ثمة أية شرارة لفكرة أو سلوك أخلاقيين رفيعين.

الإيمان هو الأعلى لذاته، لأن غرضه هو شخصية إلهية. من هنا فإنّه يجعل

(1) علامات التنقيط في هذه الفقرة مليئة بالأخطاء. ـ مترجم!

الخلاص يعتمد عليه هو ذاته، لا على إنجاز واجبات إنسانيّة عامّة. لكنّ ذلك الذي يمتلك الخلاص الأبدي كعاقبة له، إنّما يصبح بالضرورة في ذهن الإنسان الأمر الرئيس. من هنا فكما أنّ الأخلاقيّة داخلياً تابعة للإيمان، كذلك يجب أن تكون تابعة خارجيّاً، عمليّاً، لا بل مُضحّى بها، لأجل الإيمان. إنّه لا مفر من أن يكون هناك أفعال والتي يعرض فيها الإيمان نفسه على نحو متميز عن الأخلاق، أو بالأحرى على نحو متناقض معها؛ أفعال هي سيئة أخلاقياً، لكنها بحسب الإيمان جديرة بالثناء، لأنها تضع نصب عينيها مصلحة الإيمان. كلّ الخلاص يعتمد على الإيمان: يترتب على ذلك كل شي إنما يعتمد من جديد على خلاص الإيمان. إذا كان الإيمان عرضة للخطر، يكون الخلاص الأبدي وشرف الإله معرضين للخطر. من هنا فالإيمان يعفي من كل شيء؛ لأنّه، إذا ما أخذنا الأمر بشكل دقيق، الخير الذاتي الوحيد في الإنسان، كما أنّ الإله هو الكينونة الوحيدة الخيّرة والإيجابيّة: ـ من هنا فالوصيّة الأعلى: اعتقد!

وللسبب بالذات أنّه لا توجد علاقة متأصّلة، طبيعيّة بين الإيمان والسلوك الأخلاقي، فإنّه، على العكس من ذلك، ففي طبيعة الإيمان يكمن أنه غير مبال حيال الواجبات الأخلاقية، أنه يضحي بحب الإنسان لأجل شرف الإله ـ لهذا السبب يُطلَبُ أنّه يجب أن يكون للإيمان أعمال صالحة كعاقبة له، أنّه يجب أن يثبت نفسه من خلال الحب. الإيمان يعوزه الحب، أو أنّه غير مبال حيال الحب، يتعارض مع العقل، المعنى الطبيعي للحق في الإنسان، الشعور الأخلاقي، الذي يلحّ على تقديم ذاته عليه على نحو آني بوصفه قانوناً. من هنا فالإيمان، في تناقض مع طابعه الجوهري، له حدود مفروضة عليه من قبل الأخلاق: إيمان لا يحدث أثراً خيّراً، لا يعلن صحة ذاته عن طريق الحب، يصل به الأمر إلى أن يُنظر إليه على أنّه ليس بالإيمان الحقيقي والحي. لكن هذا الحدّ لا ينشأ من الإيمان نفسه. إنّها قوة الحب، قوّة مستقلة عن الإيمان، التي تعطي له القوانين؛ لأنّ الشخصيّة الأخلاقية تصنع هنا معيار أصالة الإيمان، حقيقة الإيمان تُجعَل معتمدة على حقيقة الأخلاق: ـ مع ذلك، فهي علاقة تخريبية للإيمان.

الإيمان لا يجعل الإنسان سعيداً بالفعل؛ لكن هذا الكثير مؤكّد: إنّه لا يغرس فيه تصرفات أخلاقية بالفعل. إذا كان يحسّن الإنسان، حين يمتلك تصرّفات أخلاقية كنتيجة له، فهذا ينبثق فقط من قناعة داخليّة من واقع الأخلاق الذي لا رجعة فيه:ـ قناعة مستقلّة عن الإيمان الديني. إنّها الأخلاق وحدها، وليس الإيمان بأية حال، هو من يصرخ في ضمير المُعْتَقِد: إيمانك لا شيء، إن لم يجعلك خيّراً. لا يمكن أن ننكر أن ضمان الخلاص الأبدي، غفران الخطايا، الإحساس بالمحاباة والإعفاء من جميع أشكال العقوبات، تقنع الإنسان بفعل الخير. الإنسان الذي لديه هذه الثقة يمتلك كل شيء؛ إنّه سعيد؛ إنّه يصبح غير مبال بالأشياء الخيّرة في هذا العالم. لا حسد، لا جشع، لا طموح، لا رغبة حسية، يمكنها استعباده؛ كلّ ما هو أرضي يختفي في المأمول من النعمة السماوية والنعيم الأبدي. لكن لا تنبثق فيه الأعمال الصالحة عن التصرفات الفاضلة أساساً. إنّه ليس الحب، ليس غرض الحب، الإنسان، أساس كل الأخلاق، الذي هو الدافع لأعماله الصالحة. لا! إنّه يفعل الخير ليس لأجل الخير في ذاته، ليس لأجل الإنسان، بل لأجل الإله ـ من الامتنان للإله الذي قام بكلّ شيء لأجله، والذي عليه من ثمّ أن يقوم لأجله من جانبه بكل ما يكمن في قدرته. إنه يهجر الخطيئة، لأنها تجرح الإله، مخلّصه، المحسن إليه. {«لذلك فالأعمال الصالحة يجب أن تعقب الإيمان، كتعبير عن الشكر للإله». Apol. der Augs. Conf. art. 3. «كيف يمكنني أن أعود إليك لأجل مآثر حبّك في الأعمال؟ مع ذلك فهو شيء مقبول بالنسبة لك، إذا كنت أسكّن وأروّض شهوات الجسد، بحيث لا يمكنها أن تشعل من جديد قلبي بخطايا جديدة». «إذا كانت الخطيئة تحرك ذاتها، وأنا لا أقاوم؛ فنظرة على صليب يسوع تدمّر سحرها». ـ Gesangbuch der Evangel. Brudergemeinen، (Moravian Hymn book ـ) (كتاب تراتيل مورافي)}. إنّ فكرة الفضيلة هنا هي فكرة قربان تعويضي. فقد ضحّى الإله بنفسه لأجل الإنسان؛ لذا يجب على الإنسان أن يضحي بنفسه لأجل الإله. كلما عظم القربان كانت المأثرة أفضل. كلما كَثُرَ أي شيء يناقض الإنسان والطبيعة، كلما عظم الزهد، كلما عظمت الفضيلة. كانت الكاثوليكيّة على نحو خاص هي من حقّق وطوّر هذه الفكرة السلبية

المجرّدة للخير. فأرفع أفكارها الأخلاقيّة هي فكرة التضحية؛ من هنا فقد علّقت أهمية رفيعة على إنكار الحب الجنسي ـ على العذرية. العفة، أو بالأحرى العذرية، هي الفضيلة المميزة للإيمان الكاثوليكي، لهذا السبب، فهو لا يمتلك أساساً له في الطبيعة. إنّها الفضيلة الأكثر تعصّباً، تعالياً، خيالية، فضيلة الإيمان ما فوق الطبيعي. ـ إيمان الفضيلة العليا[1]، لكنها في ذاتها ليست فضيلة على الإطلاق. وهكذا فالإيمان يجعل تلك {الفضيلة}[2] فضيلة والتي هي جوهرياً، أساسيّاً، ليست فضيلة؛ إنّها لا تمتلك من ثمّ معنى الفضيلة؛ لا بدّ أنها تبخس الفضيلة الحقيقية قيمتها بالضرورة لأنّها تمجّد فضيلة ظاهرية فحسب، لأنها لا تسترشد بفكرة غير فكرة النفي، تناقض الطبيعة البشرية.

لكن على الرغم من أن الأفعال المناقضة للحب التي تميّز التاريخ الديني المسيحي، إنما تتناغم مع المسيحية، ومن ثمّ فقد كان خصومها على حق حين ينسبون إليها الممارسات الرهيبة الناجمة عن العقائد الجازمة؛ فتلك الممارسات تتعارض في الوقت نفسه مع المسيحية، لأن المسيحية ليست فقط دين الإيمان، بل دين الحب أيضاً، تلزمنا ليس فقط بالإيمان، بل بالحب. الممارسات غير المتسامحة، كراهية الهراطقة، تتناسب في آن مع المسيحية وتصطدم بها؟ كيف يمكن أن يكون ذلك ممكنا؟ تماماً. تكرّس المسيحية الممارسات التي تنبع من الحب، والممارسات التي تنبع من الإيمان دون حب على حدّ سواء. إذا كانت المسيحية قد جعلت من الحب وحده قانونها، فإن معتنقيها سيكونون على حق، ولا يمكن أن ننسب إليها أهوال التاريخ الديني المسيحي؛ ولو أنّها جعلت الإيمان وحده قانونها، فإن لوم خصومها كان سيبدو صحيحاً دون قيد أو شرط، دون تحفظات. لكن المسيحية لم تجعل الحب حرّاً؛ إنها لم ترتق بذاتها إلى علو القبول بالحب كمطلق. وهي لم تُعطَ هذه الحرية، لا، بل لا يمكن لها أن تعطيه، لأنها دين ـ ومن هنا فهي تخضع الحب لسلطان الإيمان. الحب هو فقط مذهب

(1) هذه الجملة مترجمة عن الأصل الألماني. ـ مترجم!

(2) الكلمة مضافة من قبلنا. ـ مترجم!

المسيحية الذي هو لعامّة الناس {exoteric\ exoterische}، الإيمان هو مذهبها الذي لا يفهمه غير الخاصّة {esoteric\ esoterische}: الحب هو فقط الأخلاقيّة للديانة المسيحية، الإيمان هو الدين للديانة المسيحية.

الله محبة. هذا هو القول المأثور الأرفع للمسيحية. لكن تناقض الإيمان والحب مُتَضمَّن في الاقتراح بالذات. الحب هو المحمول، الإله هو الحامل. إذن، بماذا يتمايز هذا الحامل عن الحب؟ وأنا لا بدّ أن أطرح بالضرورة هذا السؤال، أصنع هذا التمايز.

كان سيتمّ التخلّص من ضرورة التمايز فقط إذا قيل بشكل عكسي: الحب هو الله، الحب هو الكينونة المطلقة. وهكذا فالحب كان سيأخذ موقع الجوهر، في الاقتراح القائل «الله محبة»، المحمول هو الظلام الذي يجلّل به الإيمان نفسه؛ الحامل هو النور الذي ينير أولاً المحمول المظلم في جوهره. في المحمول أؤكّد الحب، في الحامل الإيمان. الحب لا يملأ وحده نفسي: أنا أترك فسحة مفتوحة لعدم خيريتي عن طريق التفكير بالإله كحامل متمايز عن المحمول. لذلك فمن المحتم أنه في لحظة أفقد فكرة الحب، وفي أخرى فكرة الإله، أنه في لحظة أضحّي بشخصية الإله لألوهية الحب، في أخرى بألوهية الحب لشخصية الإله. وتاريخ المسيحية يقدّم دليلاً وافياً على هذا التناقض. الكاثوليكية، على نحو خاص، احتفلت بالحب باعتباره الإله الجوهري بالكثير من الحماس، إلى أنّه بالنسبة لها ضاعت شخصية الإله تماماً في هذا الحب. لكنها في الوقت نفسه ضحّت بالحب لصالح عظمة الإيمان. يتمسّك الإيمان بالوجود الذاتي للإله؛ الحب يتخلّص منه. «الله محبة» يعني، الإله لا شيء، بنفسه: من يحبّ، يتخلى عن استقلال أنانيته؛ إنّه يجعل ما يحب أمراً لا غنى عنه، ضرورياً لوجوده. لكن في حين تكون الذات غرقى في أعماق الحب، ترتفع فكرة الشخص مرة أخرى لتشوش تناغم الطبيعة الإلهية والبشرية التي أُنشِئَت من قبل الحب. يتقدّم الإيمان بذرائعه، ويسمح فقط للحبّ بالقدر الذي ينتمي به تماماً لحامل بالمعنى العادي. أنه لا يسمح للحب أن يكشف ذاته بحرية؛ إنه يجعل الحب تجريدياً؛ ويجعل ذاته العياني، الحقيقة، الأساس. حب

الإيمان هو فقط صورة بلاغية، خيال شعري للإيمان ـ الإيمان بالنشوة. حين يأتي الإيمان إلى ذاته، يفرّ الحب.

لا بدّ لهذا التناقض النظري أن يُظهر ذاته بالضرورة بشكل عملي. بالضرورة؛ لأنّه بالنسبة للمسيحية الحب ملوّث بالإيمان، إنه ليس حرّاً، لا يُدرك بشكل حقيقي. إنّ حبّاً محدّداً بالإيمان هو حب غير حقيقي.

{الحدّ الوحيد الذي لا يتعارض مع طبيعة الحب هو الحد ـ الذاتي للحب عبر العقل، الذكاء. الحب الذي يحتقر الصرامة، شرع الذكاء، غير صحيح نظرياً وضار عمليّاً}.

الحب لا يعرف قانوناً غير ذاته؛ إنّه إلهي من خلال ذاته؛ إنّه لا يحتاج تكريس الإيمان؛ إنه أساس ذاته الخاص. الحب الذي هو مقيّد بالإيمان، هو حبّ كاذب، ضيّق الأفق، يتناقض مع فكرة الحب، أي، تناقض ذاتي ـ حب لا يمتلك غير مظهر قداسة، لأنه يخفي في نفسه الكراهية التي تنتمي إلى الإيمان؛ إنّه خيّر فقط طالما لم يؤذَ الإيمان. من هنا، في هذا التناقض مع نفسه، من أجل الحفاظ على مظهر الحب، فإنّه يسقط في أكثر السفسطات شيطانية، كما نرى في اعتذار أوغسطينوس على اضطهاد الهراطقة. الحب محدّدٌ بالإيمان؛ من هنا فهو لا يعتبر حتى الممارسات غير الخيريّة التي يقترحها الإيمان باعتبارها تناقض نفسه؛ إنّه يفسّر أفعال الكراهية التي تُرتكب لأجل الإيمان كأعمال حب. وبالضرورة فهو يقع في مثل هذه التناقضات، لأن تحديد الحب بالإيمان هو في ذاته تناقض. وما أن يخضع مرّة لهذا التحديد، فإنّه يتخلّى عن حكمه الخاص، ميزانه ومعياره المتأصلين، وجوده الذاتي؛ إنّه يُسلّم دون قوة المقاومة لتلقينات من الإيمان.

لدينا هنا من جديد أحد الأمثلة، الذي كثير منه غير موجود حرفيّاً في الكتاب المقدّس، مع ذلك فهو موجود من حيث المبدأ. فنحن نجد التناقضات نفسها في الكتاب المقدّس التي نجدها عند أوغسطينوس، التي نجدها في الكاثوليكية بشكل عام؛ فقط في الأخيرة يُعلن عنها على نحو محدّد، فقد تمّ

وضعها ضمن وجود واضح، ومن ثمّ مقزز. الكتاب المقدّس يلعن من خلال الإيمان، يُبَارك من خلال الحب. لكن الحب الوحيد الذي يعرفه هو الحب المؤسّس على الإيمان. وهكذا هنا للتو حبٌ يلعن، حبٌ لا يمكن الاعتماد عليه، حب لا يعطيني ما يضمن أنه لن يتحوّل إلى كراهية؛ لأنّه إن لم أقرّ ببنود الإيمان، أكون خارج دائرة الحب، ابن الجحيم، غرضاً للحرم الكنسي، لغضب الإله، الذي وجود غير المعتقدين بالنسبة له امتعاض، شوكة في العين. الحبّ المسيحي لم يتغلّب على الجحيم، لأنه لم يتغلّب على الإيمان. الحب هو في ذاته عدم اعتقاد، الإيمان عدم حب. والحب غير معتقد لأنه لا يعرف شيئاً أكثر إلهيّة من ذاته، لأنه يعتقد فقط في ذاته كحقيقة مطلقة.

لقد أُبْـرِزَ الحب المسيحي للتو كحب خاص، محدود، باللقب مسيحي بالذات. لكن الحب بطبيعته شامل. وطالما[1] أنّ الحب المسيحي لا يتبرّأ من مسيحانيته[2]، لن يصنع الحب الشامل. لم تُحَلْ الوحدة إلى أصلها الحقيقي. لقد اختفت الاختلافات القوميّة بالفعل؛ لكن في مكانها فإن فارق الإيمان، التعارض بين المسيحية وغير المسيحية، الأكثر عنفاً من العدائيّة القوميّة، وكذلك أكثر خبثاً، جعل ظهوره في التاريخ.

إنّ كلّ الحب المؤسس على ظاهرة تاريخية خاصة إنّما يتناقض، كما قيل، مع طبيعة الحب الذي لا يتحمّل الحدود، الذي ينتصر على كل خصوصية. الإنسان يُحبّ لأجل الإنسان. الإنسان هو غرض الحب، لأنه غاية في ذاته، لأنه كينونة عقلانية ومحبّة. هذا هو قانون النوع، قانون الذكاء. يجب أن يكون الحبّ آنياً، غير محدّد بأي شيء غير موضوعه. ـ لا، بل على هذا النحو يكون حبّاً. لكن حين أضع بين رفيقي وذاتي فكرة الفردانيّة، التي يُفترض أن فكرة النوع قد تمّ تحقيقها فيها للتو، فأنا أفني نَفْسَ الحبّ بالذات، أزعج الوحدة بفكرة ثالث متخارج عنّا؛

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. مترجم!

(2) في النص الإنكليزي المترجَم: لا يتبرّأ من قيده المسيحي؛ في النص الألماني: لا يتبرّأ من مسيحانيته. ـ مترجم!

لأنّه في تلك الحالة يكون رفيقي غرض الحبّ بالنسبة لي فقط بسبب شبهه أو علاقته بهذا النموذج، وليس كرمى له هو. هنا تعاود الظهور كلّ التناقضات التي لدينا في شخصية الإله، حيث فكرة الشخصية بذاتها، بغض النظر عن الصفات التي تجعلها تستحق الحب والخشوع، تثبّت ذاتها في الوعي والمشاعر. الحب هو الواقع الذاتي للنوع، مثلما أنّ العقل هو واقعه الموضوعي. في الحب، في العقل، تختفي الحاجة لشخص وسيط. المسيح ليس إلا صورة، التي في ظلّها طبعت وحدة النوع ذاتها على الوعي الشعبي. لقد أحب المسيح البشر: لقد رغب أن يباركهم ويوحدهم جميعاً دون تمييز بسبب الجنس، العرق، المرتبة، أو القوميّة. المسيح هو حب الجنس البشري لذاته مجسّداً في صورة ـ وفقاً لطبيعة الدين كما قدمناها ـ أو مُفَكَّراً به كشخص، لكنه الشخص الذي (نحن نعني، بالطبع، ككينونة دينيّة) يمتلك فقط معنى صورة، الذي يعتبر أمثولة فحسب. لهذا السبب الحب مُقدّمٌ على أنّه علامة مميزة للتلاميذ. لكن الحب، كما قيل، ليس غير الدليل الفاعل، الإدراك لوحدة العرق، عبر وساطة التصرّف الأخلاقي. النوع ليس فكرة مجرّدة؛ إنّه يتواجد في الشعور، في الحسّ الأخلاقي، في طاقة الحب. إنه النوع الذي يبعث الحب فيّ. القلب المحب هو قلب النوع الذي يخفق في الفرد. وهكذا فالمسيح، كوعي للحب، هو وعي للنوع. نحن كلّنا واحد في المسيح. المسيح هو وعي هويتنا. لذلك فهو الذي يحبّ الإنسان كرمى للإنسان، الذي يرتقي إلى حب النوع، إلى الحب الشامل، المناسب لطبيعة النوع، {الحب الفاعل يكون ويجب أن يكون بالطبع دائماً معيّناً ومحدوداً، أي، موجهاً نحو جار واحدنا. لكنه مع ذلك في طبيعته شامل، لأنه يحب الإنسان لأجل الإنسان، باسم العرق. الحب المسيحي، على العكس من ذلك، هو في طبيعته حصري.} هو مسيحي، هو المسيح نفسه. إنّه يفعل ما فعل المسيح، ما جعل المسيح مسيحاً. وهكذا، حيثما يظهر الوعي بالنوع كنوع، فكرة الإنسانية ككلّ، يختفي المسيح، مع ذلك دون أن تختفي طبيعته الحقيقية لأنه البديل عن الوعي بالنوع، الصورة التي في ظلّها جُعِلَ حاضراً للشعب، أصبح القانون للحياة الشعبية.

26 ـ الختامية التطبيق

في التناقض بين الإيمان والمحبة التي للتو عرضت، ونحن نرى في العملية، والأرض واضح من ضرورة أن علينا أن رفع أنفسنا فوق المسيحية، فوق غريبة موقف نقطة من كل دين. لقد أثبتنا أن هذه المادة والهدف من الدين هو الإنسان تماما. لقد أظهرنا أن الحكمة الإلهية هي حكمة الإنسان؛ أن سر اللاهوت هو علم الإنسان. أن العقل المطلق هو ما يسمى العقل شخصي محدود. ولكن الدين ليس واعيا أن عناصره هي الإنسان؛ على العكس من ذلك، فإنه يضع نفسه في المعارضة إلى الإنسان، أو أنها على الأقل لا نعترف بأن عناصرها هي الإنسان. وبالتالي فإن نقطة التحول اللازمة للتاريخ هو اعتراف المفتوحة، أن وعي الله هو أي شيء آخر من وعي الأنواع؛ يمكن هذا الرجل، وينبغي أن يرفع نفسه فقط فوق حدود فرديته، وليس فوق القانون، الشروط الأساسية الإيجابية من جنسه. أنه لا يوجد جوهر الأخرى التي يمكن للإنسان أن يفكر، حلم، تصور، ويشعر، ونعتقد في، وأتمنى لوالحب واعشق بانها المطلق، من جوهر الطبيعة البشرية نفسها.

{بما في ذلك طبيعة خارجية؛ لكرجل ينتمي إلى جوهر الطبيعة ـ في مواجهة المادية المشتركة؛ حتى الطبيعة ينتمي إلى جوهر الإنسان ـ في معارضة الذاتية المثالية، وهو أيضا سر فلسفتنا «المطلقة»، على الأقل فيما يتعلق الطبيعة. فقط من خلال توحيد رجل مع الطبيعة يمكننا التغلب على الأنانية فوق وطبيعي المسيحية.}

ولدينا علاقة للدين ليست سلبية فقط، ولكن الحرج واحدة. يمكننا أن نفصل

بين صحيح فقط من الكاذب. ـ على الرغم من أننا منح هذا الحق وبالتالي فصلها عن الباطل هي حقيقة جديدة، مختلفة أساسا من العمر. الدين هو أول شكل من أشكال الوعي الذاتي. الأديان مقدسة لأنها تقاليد بدائية الوعي الذاتي. ولكن ما في الدين حاصل على المركز الأول ـ أي الله ـ ، كما أظهرنا، في حد ذاته، وفقا للحقيقة، والثاني، لأنها ليست سوى طبيعة الإنسان ينظر بموضوعية. وهذا الذي للدين هو ثاني ـ أي رجل ـ لذلك يجب أن تشكل وأعلن لأول مرة. أحب أن الرجل يجب أن يكون هناك حب المشتقة. يجب أن تكون أصلية. لو أن الطبيعة البشرية هي أعلى الطبيعة للإنسان، ثم عمليا أيضا يجب أن يكون القانون أعلى وأول حب رجل لرجل. هومو homini ديوس بتوقيت شرق الولايات المتحدة: ـ وهذا هو المبدأ العملي الكبير: ـ وهذا هو المحور الذي تدور في تاريخ العالم. العلاقات بين الطفل والأم، الزوج والزوجة، الأخ والصديق ـ بشكل عام، من رجل لرجل ـ وباختصار، كل العلاقات الأخلاقية هي في حد ذاتها الدينية. الحياة ككل، في علاقاتها أساسية وجوهرية، في جميع أنحاء ذات الطبيعة الإلهية. لا تمنح لها التكريس الديني أول مرة من قبل نعمة من الكاهن. ولكن ادعاء الدين هو أنه يمكن قدس كائن في الخارجية أساسا للتعاون. وبذلك يفترض أن يكون في حد ذاته قوة المقدسة فقط؛ بالإضافة إلى نفسه فهو يعرف الأرضية فقط، والعلاقات محرمة شرعا. وبالتالي فإنه يأتي إلى الأمام من أجل تكريس وجعلها مقدسة.

ولكن الزواج ـ ونحن هنا نتحدث، بالطبع، الزواج باعتباره السندات خالية من الحب {نعم، فقط لأن السندات خالية من الحب، للزواج رباط الذي هو مجرد تقييد الخارجي، وليس طوعي، قانع التقييد الذاتي من الحب، وباختصار، الزواج الذي لا خلصت من تلقاء أنفسهم، من تلقاء أنفسهم الإرادة، الاكتفاء الذاتي، وليس زواجا صحيحا، وبالتالي ليس زواجا الأخلاقي حقاً} ـ هو مقدس في حد ذاته، وفقاً لطبيعة من الاتحاد الذي تنفذ فيه. وهذا وحده هو الزواج الديني، الذي هو الزواج صحيحا، والتي تتطابق مع جوهر الزواج ـ الحب. وهذا هو الحال مع كل العلاقات الأخلاقية. ثم ليست سوى أنها أخلاقية ـ ثم هم فقط كانوا

يتمتعون بروح الأخلاقي، عندما ينظر إليها على أنها مقدسة في حد ذاتها. توجد صداقة حقيقية فقط عندما يتم الحفاظ على حدود الصداقة مع الضمير الديني، مع نفس الضمير الذي المؤمن ساعات على كرامة له الله. السماح الصداقة تكون مقدسة اليك، مقدس الملكية والزواج المقدس ـ مقدس رفاه كل رجل. ولكن دعوهم يكون المقدس في ومن تلقاء أنفسهم.

في المسيحية تعتبر القوانين الأخلاقية التي وصايا الله. حتى يتم الأخلاق معيار التقوى. لكن الأخلاق قد شرعت رتبة تابعة، لديهم ليست في حد ذاتها أهمية دينية. هذا ينتمي فقط إلى الإيمان. فوق الأخلاق تحوم الله، بوصفه كائنا متميزا عن الرجل، كائنا، الذي من المقرر الأفضل، في حين أن بقايا تقع فقط على حصة من الرجل. كل هذه التصرفات التي يجب أن تكرس في الحياة، والرجل ـ كل خير والقوى البشرية، وأغدقت على الكائن الذي لا يرغب في شيء. يتم تحويل السبب الحقيقي في وسيلة غير شخصية، وهي مجرد المفاهيمي، والسبب وهمي يغتصب مكان واحد صحيح. الرجل بفضل الله على تلك الفوائد التي صيرت له حتى على حساب التضحية من قبل زملائه لاعبا. والعرفان الذي يعرب فيه عن لولي نعمته ليست سوى الظاهري: يتم دفعها، وليس له، بل على الله. وهو شاكرين ممتنين إلى الله، ولكن عاق للإنسان.

{«لأن الله يفعل جيدة من خلال الحكومة والرجال والمخلوقات بشكل عام كبير، يهرع الناس إلى الخطأ، تتكئ على المخلوقات وليس على الخالق؛ هم لا ينظرون من المخلوق إلى الخالق. ومن هنا جاء هذا مشركين جعلت الآلهة الملوك. لأنهم لا يستطيعون ولن يشعروا بأن العمل أو يأتي صالح من الله، وليس فقط من المخلوق، على الرغم من أن هذا الأخير هو وسيلة من خلالها يعمل الله، يساعدنا ويعطي هو» ـ لوثر (ت د ص. 237).}

هكذا هو الشعور الأخلاقي تخريب في الدين! وهكذا يفعل الرجل التضحية الإنسان إلى الله! التضحية البشرية الدموية هي في الواقع فقط وقاحة؛ تعبير

مادي عن سر أعمق من الدين. حيث يتم تقديم التضحيات البشرية الدموية إلى الله، وتعتبر هذه التضحيات كأعلى شيء، الوجود المادي باعتبارها الجهاز الرئيسي المزاج. لهذا السبب ضحى بحياته من الله، وأنه حتى في مناسبات غير عادية. الافتراض يكون أن هذا هو السبيل لتبين له أعظم شرف. إذا كانت المسيحية لم تعد، على الأقل في أيامنا هذه، ويقدم التضحيات الدموية إلى الله، وهذا يطرح نفسه، ناهيك عن أسباب أخرى، من حقيقة أن لم يعد يعتبر الوجود المادي كأعلى جيدة. ومن هنا الروح، وتقدم العواطف الآن إلى الله، لأن هذه تقام ليكون شيئا العالي. لكن القضية المشتركة هي أن في دين الرجل يضحي بعض اجب تجاه الرجل ـ مثل أن احترام حياة زملائه، لكونها ممتنة له ـ إلى واجب ديني ـ يضحي علاقته رجل إلى علاقته مع الله. المسيحيين، من فكرة أن الله هو من دون يريد، وأنه ليست سوى كائن من العشق النقي، قد فعلت بالتأكيد بعيدا مع العديد من المفاهيم الخبيثة. ولكن هذه الحرية من يريد ليست سوى فكرة ميتافيزيقية، وهو بأي حال من الأحوال جزءا من الطبيعة الخاصة للدين. عندما يفترض الحاجة إلى العبادة إلى وجود لها إلا على جانب واحد، وعلى الجانب شخصي، وهذا له تأثير ثابت من محاباة، ويترك العواطف الدينية البرد. وبالتالي، إن لم يكن في كلمات صريحة، ولكن في الواقع، لا بد أن ينسب إلى الله شرط المطابقة لحاجة ذاتية، والحاجة المصلي، من أجل إقامة المعاملة بالمثل.

{«إنهم الذين يحترمون لي، وأنا سوف تحترم، وأنهم هم الذين يحتقرون لي يجب المحترم على محمل الجد.» ـ ط سام. ثانيا. 30. «جام ذلك، س الاب العظام، ودودة vilissimus آخرون أوديو dignissimus sempiterno, tamen confidit العماري، quoniam كما sentit اماري، المنظمة البحرية الدولية quia حد ذاته العماري praesentit، غير redamare confunditur. نيمو itaque حد ذاته العماري diffidat، خامسة المربى أمة « ـ إعلان BERNARDUS 107 Thomam Epist. عقوبة غرامة جدا والحوامل. إذا أنا موجود لا في

سبيل اللّه، اللّه موجود ليس بالنسبة لي. إذا كنت لا تحب، وأنا لا أحب. المبني للمجهول هو مؤكد نشاطا من نفسها، والهدف من ذلك هو موضوع معين بحد ذاته. أن تحب هو أن يكون رجل، أن يكون محبوبا هو أن يكون اللّه. أنا أحب، يقول اللّه تعالى؛ أنا أحب، ويقول الرجل. انها ليست حتى في وقت لاحق أن هذا هو عكسه، بأن السلبي يحول نفسه إلى نشطة، والعكس.}

وتستند جميع التعاريف الإيجابية للدين على أساس المعاملة بالمثل. الرجل الديني يفكر في اللّه لأن اللّه يرى له. يحب اللّه لأن اللّه قد أحب لأول مرة له. اللّه بالغيرة من الرجل. الدين هو الغيرة من الأخلاق. {«الرب كلم لجدعون: إن الناس الكثير من الذي معك، وأنني يجب أن تعطي مديان في أيديهم. إسرائيل قد تمجد نفسها ضدي ويقول: يدي وقد القى لي ـ القضاة السابع «أي ني إسرائيل tribuat سيبي، quae الميهي debentur. 2. «هكذا قال السيد الرب: ملعون الرجل الذي يتكل على الإنسان. ولكن طوبى للرجل الذي يتكل على الرب والذي أمل في الرب « ـ جيري. السابع عشر. 5. «إلهه هواه ليس لدينا الذهب والجسد والممتلكات، ولكن نظرا لهذه الى الامبراطور (وهذا هو، لممثل في العالم، من الدولة)، ولنا من خلال الامبراطور. ولكن القلب، الذي هو أعظم وأفضل في رجل، كان قد احتفظ لنفسه. ـ يجب أن يكون لدينا تقدم إلى اللّه ـ أننا نؤمن به « ـ لوثر (السادس عشر ص 505.)} يمص بعيدا أفضل قوى الأخلاق؛. أنها تجعل للإنسان فقط الأشياء التي هي الإنسان، ولكن إلى اللّه الأشياء التي هي اللّه. وله يتم تقديم المشاعر المعيشة الحقيقية ـ القلب.

عندما تكون في الأوقات التي كانت تعلق حرمة غريبة على الدين، نجد الزواج، الممتلكات، والقانون المدني احترامها، وليس هذا له أساس في الدين، ولكن في، شعور طبيعي الأصلي الأخلاق والحق، التي هي العلاقات الاجتماعية الحقيقية مقدس على هذا النحو. لن يتم انه لمن الحق ليس مقدسا في حد ذاته لأنه يشعر مقدسة الدين. لم الممتلكات لم تصبح مقدس لأنه كان ينظر إليه على أنه مؤسسة الإلهية، ولكن كان ينظر إليه على أنه مؤسسة إلهية لأنه شعر

أن يكون في حد ذاته المقدسة. الحب ليس مقدسا لأنه هو المسند من الله، وإنما هو المسند من الله لأنه هو في حد ذاته الإلهية. مشركين لا عبادة ضوء أو نافورة لأنها هبة من الله، ولكن لأنه يحتوي في حد ذاته له تأثير مفيد على الرجل، لأنه ينعش المتألم. على حساب من هذه النوعية الممتازة التي دفعها يكرم العظماء.

أينما ويستند الأخلاق في اللاهوت، حيثما ترد الحق يعتمد على السلطة الإلهية، و، ظالمة، أشياء سيئة السمعة الأكثر أخلاقية يمكن تبريرها وضعت. أستطيع أن وجدت الأخلاق في اللاهوت فقط عندما وأنا شخصيا قد حددت بالفعل الكائن الإلهي عن طريق الأخلاق. في الحالة المعاكسة، ليس لدي أي معيار أخلاقي وغير أخلاقي، ولكن بشكل مجرد لا اخلاقي، تعسفا، من الذي أنا قد نستنتج أي شيء أنا من فضلك. وبالتالي، إذا كنت وجدت الأخلاق على الله، لا بد لي أولا وقبل كل مكان في الله: عن الأخلاق، والحق، وباختصار، كل العلاقات كبيرة، يكون أساسها الوحيد في حد ذاتها، يمكن أن يكون سوى الأساس الحقيقي - مثل مطالب الحقيقة - عندما يتم بالتالي تقوم عليها. لوضع أي شيء في الله، أو لاستخلاص أي شيء من الله، ليست أكثر من لسحبها من اختبار العقل، لإقامة بأنه لا سبيل الى الشك فيه، لا يمكن تعويضه، مقدس، دون تقديم حساب لماذا. وبالتالي خداع الذات، إن لم يكن شريرا، تصميم غدرا هو في أصل كل الجهود الرامية إلى إنشاء الأخلاق، والحق، على اللاهوت أين نحن بشكل جدي عن حق نحن لا تحتاج الى التحريض أو الدعم من فوق. نحن لا تحتاج الى الحكم المسيحي من اليمين السياسي: نحتاج فقط واحد الذي هو عقلاني، مجرد والبشرية. الحق، وصحيح، وحسن، دائما بموقفها من قدسية في حد ذاته، في نوعيته، حيث الرجل هو بشكل جدي عن الأخلاق، لديهم في أنفسهم صلاحية القدرة الإلهية. إذا كانت الأخلاق ليس له أساس في حد ذاته، ليس هناك ضرورة ملازمة للأخلاق. ثم استسلم الأخلاق إلى التعسف لا أساس الدين.

وهكذا عمل العقل الذاتي واعية فيما يتعلق ديني هو ببساطة لتدمير وهم: ـ الوهم، ولكن الذي هو غير مبال بأي حال من الأحوال، ولكنها، على العكس من ذلك، هو ضار عميقا في تأثيره على البشرية. مما يحرم الرجل وكذلك من قوة الحياة الحقيقية اعتبارا من شعور حقيقي من الحقيقة والفضيلة: لحتى الحب في حد ذاته أعمق، أصدق عاطفة، يصبح عن طريق التدين مجرد الظاهري، وهمي، لأن الحب الديني يعطي نفسه إلى رجل فقط في سبيل الله، بحيث يتم منحها فقط في المظهر لرجل، ولكن في واقع الأمر إلى الله.

ونحن بحاجة فقط، كما بينا، عكس العلاقات الدينية ـ الصدد أن كغاية التي يفترض أن الدين وسيلة ـ سبح ذلك في الانتخابات التمهيدية التي هي تابعة في الدين، والإكسسوارات، والشرط ـ في وقت واحد لدينا دمر الوهم، وضوء صاف الحقيقة تيارات على رؤوسنا. سري المعمودية والعشاء الرباني، والتي هي رموز مميزة للدين المسيحي، يمكن أن تستخدم لتأكيد وتظهر هذه الحقيقة.

مياه المعمودية هو الدين فقط الوسائل التي من الروح القدس يمنح نفسه للإنسان. ولكن هذا المفهوم يتم وضعها في تناقض مع العقل، مع حقيقة الأشياء. من جهة، هناك فضيلة في الهدف، والجودة الطبيعية للمياه. من جهة أخرى، لا يوجد شيء، وإنما هو وسيلة مجرد التعسفي من النعمة الإلهية والسلطة المطلقة. نحرر أنفسنا من هذه التناقضات لا يمكن التوفيق بينها وغيرها، نحن نعطي أهمية حقيقية لالمعمودية، إلا من خلال معتبرا إياه رمزا للقيمة الماء نفسه. يجب أن المعمودية تمثل لنا تأثير رائع ولكن الطبيعي للمياه على الإنسان. الماء له، في الواقع، الآثار ليس فقط المادية، ولكن أيضا، ونتيجة لهذه، الآثار الأدبية والفكرية على الرجل. الماء يطهر ليس فقط رجل من الشوائب الجسدية، ولكن في المياه جداول تسقط من عينيه: يرى، وقال انه يعتقد بشكل أكثر وضوحا. وقال انه يشعر نفسه أكثر حرية. يطفئ الماء النار الشهية. كم القديسين كان اللجوء إلى الصفات الطبيعية للمياه من أجل التغلب على هذه

الاعتداءات من الشيطان! ما نفاه نعمة منحت من قبل الطبيعة. يلعب الماء دورا ليس فقط في علم التغذية، ولكن أيضا في الانضباط الأخلاقي والعقلي. تطهير النفس، ليستحم، هو الأول، على الرغم من أن أقل من الفضائل.

{المعمودية المسيحية أيضا من الواضح فقط من مخلفات القديمة الطبيعة عبادة، والتي، كما هو الحال في اللغة الفارسية، والمياه وسيلة لتنقية الدينية. (س رود: يموت heilige حكيم، و، PP 305, 426...) هنا، ومع ذلك، كان معمودية الماء الكثير أصدق، وبالتالي معنى أعمق، من مع المسيحيين، لأنه استراح في السلطة الطبيعية وقيمة من الماء. ولكن في الواقع لهذه الآراء بسيطة من الطبيعة التي تتميز الأديان القديمة، لدينا المضاربة وكذلك لاهوتية فوق ـ طبيعية لا تملك أي إحساس ولا فهم. فلما جعل الفرس والهندوس والمصريين والعبرانيين، والنقاء الجسدي واجب ديني، وكانوا هنا أكثر حكمة بكثير من القديسين المسيحيين، الذين يشهد بمبدأ فوق طبيعي من دينهم الشوائب المادية. فوق ـ طبيعية من الناحية النظرية تصبح معاداة المذهب الطبيعي في الممارسة العملية. فوق ـ طبيعية ليست سوى كناية عن معاداة طبيعية.}

في مجرى المياه وهدأت حمى الأنانية. الماء هو readiest سيلة لتكوين صداقات مع الطبيعة. الحمام هو نوع من العمليات الكيميائية، التي يتم حل شخصيتنا في الحياة الموضوعية للطبيعة. الرجل يتصاعد من الماء هو جديد، وتجديد الرجل. المذهب أن الأخلاق يمكن أن تفعل شيئا دون سيلة للسماح له معنى صحيح، إذا كان في مكان، وسائل وهمية خارقة للطبيعة من نعمة، استبدلنا الوسائل الطبيعية. شعور أخلاقي يمكن أن تؤثر على أي شيء من دون الطبيعة. يجب أن تتحالف مع أبسط الوسائل الطبيعية. وprofoundest الأسرار تكمن في الأمور اليومية الشائعة، مثل الدين فوق وطبيعي والمضاربة تجاهل، وبالتالي التضحية أسرار حقيقية لوهمية، منها وهمية. كما هنا، على سبيل المثال، والتضحية السلطة الحقيقية للمياه إلى واحد وهمي. الماء هو أبسط وسيلة

للسماح أو شفاء لأمراض النفس وكذلك من الجسم. ولكن الماء هو فعال فقط حيث استخدامه هو ثابت ومنتظم. معمودية، كما فعل واحد، هو إما مؤسسة عديمة الفائدة تماما ولا معنى له، أو، إذا تنسب الآثار الحقيقية لذلك، واحدة الخرافية. وإنما هو، وهو المؤسسة الموقرة عقلانية، إذا كان مفهوما أن يصنف والاحتفال فضائل العلاجية المادية والمعنوية من الماء.

لكن سر المياه يتطلب ملحق. المياه، باعتبارها عنصرا العالمي للحياة، يذكرنا أصلنا من الطبيعة، وهو الأصل الذي لدينا من القواسم المشتركة مع النباتات والحيوانات. في المعمودية نحن ننحني لقوة محض طبيعة القوة. الماء هو العنصر المساواة الطبيعية والحرية ومرآة العصر الذهبي. ولكننا نحن الرجال لا يتميزون عن النباتات والحيوانات، والتي جنبا إلى جنب مع المملكة غير العضوية نفهم تحت الاسم الشائع من الطبيعة. ـ نحن تمييزها عن الطبيعة. ومن هنا يجب علينا أن نحتفل تمييز، لدينا فرق محددة. رموز هذا الاختلاف لدينا هي الخبز والنبيذ. الخبز والنبيذ و، كما أن المواد الخاصة بها، ومنتجات من الطبيعة. كما أن شكلها، منتجات للإنسان. إذا كان في المياه نعلن: رجل يستطيع أن يفعل شيئا دون الطبيعة. بالخبز والخمر نعلن: الطبيعة يحتاج الرجل، والرجل يحتاج الطبيعة. في الماء، وألغى النشاط العقلي البشري؛ في الخبز والخمر فإنه ينال الرضا عن النفس. الخبز والنبيذ من المنتجات خارق ـ بمعنى صالح والحقيقي الوحيد، والشعور الذي لا يتعارض مع العقل والطبيعة. إذا كان في الماء الذي يعبدون قوة نقية من الطبيعة، في الخبز والنبيذ نحن نعبد قوة خارقة للطبيعة العقل، الوعي، للرجل. وبالتالي هذا سر هو فقط للرجل نضجت في وعيه. ويجري التعريف في حين المعمودية للرضع. لكننا في نفس الوقت احتفال هنا العلاقة الحقيقية للعقل أن الطبيعة: الطبيعة يعطي مادة والعقل يعطي النموذج. سر المعمودية يلهمنا مع الشكر نحو الطبيعة، سر من الخبز والنبيذ مع الشكر للإنسان. الخبز والنبيذ يصنف لنا الحقيقة أن الإنسان هو الإله الحقيقي والمخلص للإنسان.

الأكل والشرب هو سر العشاء الرباني. ـ الأكل والشرب هو، في الواقع، في حد ذاته عملا الديني؛ على الأقل، ويجب أن تكون كذلك. {«الأكل والشرب هو أسهل من جميع الأعمال. للرجال مثل أي شيء أفضل: نعم، العمل الأكثر بهيجة في العالم كله هو الأكل والشرب، كما هو شائع قال: قبل الأكل، لا الرقص، وعلى معدة ممتلئة يقف رئيس ميلاد سعيد. باختصار، والأكل والشرب هو عمل ضروري لطيف. ـ وهذا هو مذهب قريبا المستفادة وجعلت شعبية. نفس العمل الضروري لطيف يأخذ دينا المبارك السيد المسيح ويقول: «لقد أعددت بهيجة والعرق وجبة لطيفة، وسوف تضع عليك لا يصعب العمل الشاق. أنا إقامة عشاء، وج « ـ لوثر (السادس عشر 222)}.

أفكر، إذن، مع كل لقمة من الخبز الذي يخفف عنك من آلام الجوع، مع كل مشروب من النبيذ الذي يفرح قلبك من الله الذي يمنح هذه الهدايا الرحمن عليك يا ـ التفكير في رجل! ولكن في عينيك الامتنان تجاه رجل، لا تنسى العرفان تجاه الطبيعة المقدسة! لا تنس أن النبيذ هو الدم من النباتات، ونوع طحين لحم النباتات، والذي ضحى من أجل رفاهك! لا تنس أن المصنع يجسد لك جوهر الطبيعة، الذي يسلم نفسه بمحبة لأرضك للتمتع به. ننسى بالتالي لا امتنان التي أنت owest إلى الصفات الطبيعية من الخبز والنبيذ! وإذا أنت ميلا للابتسام أن أسميه الأكل والشرب الأعمال الدينية، لأنها شائعة الأعمال اليومية، وبالتالي يتم تنفيذها من قبل الجموع دون تفكير، دون انفعال. تعكس، أن العشاء الرباني هو الجموع وطائش، فعل قاس، لأنها تجري في كثير من الأحيان. و، من أجل فهم الأهمية الدينية من الخبز والنبيذ، ضع نفسك في موقف حيث يتم بشكل غير طبيعي، توقف العمل اليومي بعنف. الجوع والعطش تدمير ليس فقط المادية ولكن أيضا على القوى العقلية والأخلاقية للإنسان. أنها تسلبه إنسانيته الفهم والوعي. يا! إذا كان عليك أن أي وقت مضى واجهت مثل هذا العوز، كيف تريد أيها يبارك والثناء على الصفات الطبيعية من الخبز والنبيذ، الذي يعيد اليك خاصتك الإنسانية، خاصتك الفكر! فإنه يحتاج فقط إلى أن المجرى العادي للامور

تنقطع من أجل تبرئة إلى الأشياء المشتركة وأهمية غير المألوف، في الحياة، وعلى هذا النحو، استيراد الديني. لذلك دعونا خبز مقدس بالنسبة لنا، دعونا النبيذ مقدس، وأيضا السماح الماء مقدس! آمين.

27 ـ تطبيق ختامي:

في التناقض الـذي كشفنا عنه ما بين الإيمان والحب، نرى الأرضيّة العملية، الملموسة لضرورة أن نترفع بأنفسنا عن المسيحية، عن وجهة النظر الخاصّة لكلّ الأديان. لقد أظهرنا أنّ مادّة الدين وهدفه بشريان بالكامل؛ لقد أظهرنا أنّ الحكمة الإلهية هي حكمة بشريّة[1]؛ أنّ سرّ اللاهوت لا يعدو كونه أنتربولوجيا؛ أنّ العقل المطلق هو ما يدعى بالعقل الذاتي المحدّد[2]؛ أن الكينونة الإلهية هي ذاتها الكينونة البشريّة[3]. لكن الدين لا يعي أن عناصره بشريّة؛ على العكس من ذلك، إنه يضع ذاته في موقع معارض للبشري، أو أنّه لا يعترف على الأقل أنّ عناصره بشريّة. إن نقطة الانعطاف الضرورية في التاريخ، من ثم، هي الاعتراف الجّلي بأن وعي الإله ليس غير وعي النوع؛ أنّ الإنسان يمكنه وعليه أن يرتقي بذاته فقط فوق حدود فرديته، وليس فوق القوانين، الشروط الأساسيّة الوضعيّة لنوعه؛ أنّه ليس ثمة جوهر آخر يمكن للإنسان التفكير به، الحلم به، تخيّله، الشعور به، الاعتقاد به، الرغبة به، حبّه وعبادته بوصفه المطلق، غير جوهر الطبيعة البشريّة بالذات.

{بما في ذلك الطبيعة الخارجيّة؛ لأنّه كما ينتمي الإنسان إلى جوهر

---

(1) هذه الجملة غير موجودة في الأصل الألماني ولا في الترجمة الإسبانيّة لنص فويرباخ. - مترجم!

(2) راجع الهامش السابق. ـ مترجم!

(3) هذه الجملة موجودة في النص الألماني الأصلي وفي ترجمته الإسبانية، لكن ليس في الترجمة الإنكليزية. ـ مترجم!

الطبيعة ـ مقابل الماديّة العاديّة؛ كذلك فالطبيعة تنتمي إلى جوهر الإنسان ـ مقابل المثالية الذاتية؛ التي هي أيضاً سرّ فلسفتنا «المطلقة»، على الأقل فيما يتعلق بالطبيعة. فقط من خلال توحيد الإنسان مع الطبيعة يمكننا التغلب على أنانية المسيحية ما فوق الطبيعيّة}.

من هنا فعلاقتنا مع الدين ليست علاقة سلبيةً فقط، بل نقديّة؛ نحن فقط نفصل ما بين الحقيقي والمزيّف؛ مع أننا نسلّم أنّ الحقيقة التي فُصِلَت من ثم عن الزيف هي حقيقة جديدة، مختلفة جوهرياً عن القديمة. الدين هو الصيغة الأولى للوعي الذاتي[1]. الأديان مقدسة لأنها تقاليد الوعي الذاتي البدئي. لكن إنّ ما يحتل في الدين المرتبة الأولى ـ أي، الإله ـ هو، كما أظهرنا، في ذاته وفقاً للحقيقة، الثاني، لأنّه فقط هو طبيعة الإنسان منظورٌ إليها بشكل موضوعي؛ وما هو بالنسبة للدين الثاني ـ أي، الإنسان ـ يجب أن يُنصّب ويُعلن الأول. الحب للإنسان يجب أن لا يكون حباً ثانوياً؛ يجب أن يكون الأصلي. إذا كانت الطبيعة البشريّة هي الطبيعة العليا بالنسبة للإنسان، يجب أن يكون عندئذ عملياً أيضاً القانون الأعلى والأوّل هو حبّ الإنسان للإنسان. Homo homini Deus est: {«الإنسان هو الإله للإنسان»}: ـ هذا هو المبدأ العمليّ العظيم: ـ هذا هو المحور الذي يدور حوله تاريخ العالم. إنّ علاقات الابن مع الوالدين[2]، الزوج مع الزوجة، الأخ والصديق ـ عموماً، الإنسان بالإنسان ـ باختصار، كل العلاقات الأخلاقية هي بحدّ ذاتها دينية. الحياة ككل، في علاقاتها الأساسية، الجوهريّة، هي أينما كانت من طبيعة إلهيّة. إنّها لا تستقي قداستها الدينية من مباركة الكاهن أوّلاً. لكن ادعاء الدين هو أنّه يستطيع تقديس غرض ما عبر تعاونه الخارجي جوهرياً؛ إنّه يفترض من ثمّ أنّه هو ذاته السلطة المقدّسة الوحيدة؛ وغير ذاته لا يعرف إلا علاقات أرضية، لا تعترف بإله؛ من هنا فهو يتقدّم نحو تكريسها وتقديسها.

لكن الزواج ـ نحن نعني، بالطبع، الرباط الحرّ للحب {نعم، فقط كرباط حرّ

---

(1) في النص الأصلي الألماني، «الوعي الذاتي للبشر». ـ مترجم!

(2) بالإنكليزية، مع الوالد. الترجمة هنا عن الألمانية والإسبانيّة. ـ مترجم!

للحب؛ فبالنسبة للزواج الذي رباطه مجرّد قيد خارجي، لا تقيّد ذاتي طوعي، قنوع بالحب، باختصار، زواج لم يُعقَد طوعيًا، لم يُشأ طوعيًا، مكتف ذاتيًا، ليس زواجًا حقيقيًا، ومن ثم ليس زواجًا أخلاقيًا بشكل حقيقي.} هو بذاته مقدّس، وفق طبيعة الاتحاد الذي ينشأ هنا. ذلك وحده زواج ديني، الذي هو زواج حقيقي، الذي يتوافق مع جوهر الزواج ـ مع الحب. وهكذا هو الأمر مع كلّ العلاقات الأخلاقية. إنها إذاً لا تكون أخلاقية ـ إنها إذاً لا تتمتع بروح أخلاقية، إلا حين يُنظر إليها بوصفها مقدسة في ذاتها. الصداقة الحقيقية توجد فقط حيثما تُحفظ حدود الصداقة في الاجتهاد الدينيّ، بالاجتهاد ذاته الذي يحافظ به المعتقد على كرامة الإله. دع الصداقة تكون مقدسة بالنسبة لك، الممتلكات مقدسة، الزواج مقدساً ـ مقدّس هو الخير لكلّ إنسان؛ لكن دعها تكون مقدسة في ذاتها ولأجل ذاتها.

في المسيحية تعتبر القوانين الأخلاقية كوصايا للإله؛ بل تُجعل الأخلاق معيارِ التقوى؛ لكن الأخلاق تمتلك مع ذلك مرتبة ثانويّة، إنّها لا تمتلك في ذاتها أهميّة دينية. هذا ينتمي إلى الإيمان. فوق الأخلاق يحوم الإله، ككينونة متمايزة عن الإنسان، كينونة، والتي هي تستأهل الأفضل، في حين أن البقايا تكون فقط من حصة البشر. كلّ هذه الميول التي يجب أن تكرّس للحياة، للإنسان ـ أفضل القوى الخيّرة عند البشريّة، تُغدق على كينونة والتي لا ترغب بشيء. تُحوّل العلّة الحقيقية إلى وسيلة لا شخصيّة، مجرّد علّة مفاهيمية، متخيّلة تغتصب موضع العلّة الحقيقية. يشكر الإنسان الإله على تلك المنافع التي تمّ تقديمها له حتى على حساب التضحية برفيقه. إنّ العرفان بالجميل الذي يعبّر عنه لوليّ نعمته ليس إلا ظاهري: إنّه يُقدَّم، ليس له، بل للإله. إنه شاكر، ممتن للإله، لكنه غير شاكر للإنسان.

{«لأن الإله يفعل الخير من خلال الحكم، البشر العظماء والمخلوقات بشكل عام، يهرع الناس إلى الخطأ، متكلين على المخلوقات وليس على الخالق؛ إنهم لا ينظرون من المخلوق إلى الخالق. ومن هنا جاء أن الوثنيين جعلوا من الملوك آلهة. لأنهم لا يستطيعون ولا يرغبون بتصوّر بأنّ الفعل أو المنفعة تأتي من الإله،

وليس فقط من المخلوق، على الرغم من أن هذا الأخير هو وسيلة من خلالها يعمل الإله، يساعدنا ويعطينا» ـ لوثر (T. iv. p. 237).}.

هكذا فالشعور الأخلاقي يُخرّب داخل الدين! وهكذا يضحّي الإنسان بالإنسان لله! إنّ التضحية البشرية الدموية هي في الواقع مجرّد تعبير جلف، ماديّ عن أعمق أسرار الدين. وحيثما تُقدّم القرابين البشرية الدموية لله، تعتبر مثل هذه القرابين كأعلى شيء، وجود مادي بوصفه المزاج الرئيس. لهذا السبب يُضحّى بالحياة لله، والأمر كذلك في مناسبات استثنائيّة؛ والافتراض هو أنه هو أنّ هذا هو الطريقة لإظهار أعظم الشرف له. إذا كانت المسيحية لم تعد تقدّم، على الأقل في أيامنا هذه، قرابين دموية لله، فهذا مردّه، ناهيك عن الأسباب الأخرى، حقيقة أن الوجود الماديّ لم يعد يعتبر الخير الأرفع. من هنا يُقدّم الآن إلى الإله النفس، المشاعر، لأنّ هذه تعتبر بأنّها شيء أرفع. لكن القضية العامّة هي، أنّه في الدين يضحي الإنسان ببعض الواجبات تجاه الإنسان ـ مثل واجب احترام حياة زميله، الامتنان له ـ لواجب ديني ـ يضحي بعلاقته بالإنسان لعلاقته بالإله. المسيحيون، بفكرة أن الإله دون رغبات، وأنّه مجرّد غرض لعبادة صافية، أطاحوا حتماً بمفاهيم ضارّة عديدة. لكن هذه الحرية من الرغبات ليست سوى فكرة ميتافيزيقية، التي ليست بأي حال جزءاً من الطبيعة الخاصة للدين. عندما يفترض أنّ الحاجة إلى العبادة تتواجد فقط على جانب واحد، الجانب الذاتي، فهذا له تأثير لا يتغيّر من أحديّة الجانب، ويترك العواطف الدينية باردة؛ من هنا، إن لم يكن بكلمات صريحة، فإنه مع ذلك في الواقع، لا بد أن يعزا هنالك إلى الإله وضعاً متناسباً مع حاجة ذاتية، حاجة المتعبّد، من أجل إقامة تبادليّة.

{«فَإِنِّي أُكْرِمُ الَّذِينَ يُكْرِمُونَنِي، وَالَّذِينَ يَحْتَقِرُونَنِي يَصْغُرُونَ» (سفر صموئيل الأول 30:2)[1] Jam so، o bone pater، vermis vilissimus et odio dignissimus sempiterno، tamen confidit amari، quoniam as sentit

(1) الآية من ترجمة فانديك العربية. ـ مترجم!

amare، imo quia se amari praesentit، non redamare confunditur. Nemo itaque se amari diffidat، qui jam amat: {«الآن أقول، أيّها الصديق الطيب، أيّها الأب، إن الدودة الأدنى، التي تستأهل الكراهية الدائمة، لديها مع ذلك ثقة، بأنها ستُحَب من قبلك، لأنّها تشعر أنها تُحِب، أو على الأرجح، لأنها تتوقع أنّها تشعر أنّها ستُحَب، فهي لا تخشى أن تُحِب من جديد. وهكذا، فما من أحد يحبّ لتوّه، يشكّ من ثم، أنّه سيُحَب»} Bernardus ad Thomam[1] Epist. 107. جملة دقيقة جداً وحبلى بالمعاني. حين أتواجد أنا ليس لأجل الإله، فالإله لا يتواجد لأجلي؛ حين لا أُحِب، فأنا لا أُحَب. المبني للمجهول هو المبني للمعلوم المتأكّد من ذاته، الفاعل هو المفعول به المتأكّد من ذاته. أن تُحِب يعني أن تكون إنساناً، أن تُحَب يعني أن تكون إلهاً. أنا أُحِب، يقول الإله؛ أنا أُحَب، يقول الإنسان. إنّه حتى زمن متأخر عُكِس هذا، بمعنى أن المبني للمجهول يحوّل ذاته إلى مبني للمعلوم، والعكس.}

تستند جميع التحديدات الإيجابية للدين على أساس المعاملة بالمثل. الإنسان المتدين يفكر بالإله لأن الإله يفكّر به؛ إنّه يحب الإله لأنّ الإله أحبّه أولاً. الإله يغار من الإنسان؛ الدين يغار من الأخلاق. {وَقَالَ الرَّبُّ لِجِدْعُونَ: «إِنَّ الشَّعْبَ الَّذِي مَعَكَ كَثِيرٌ عَلَيَّ لأَدْفَعَ الْمِدْيَانِيِّينَ بِيَدِهِمْ، لِئَلاَّ يَفْتَخِرَ عَلَيَّ إِسْرَائِيلُ قَائِلاً:

(1) النص اللاتيني أعلاه من أصعب النصوص الواردة في هذا العمل. وقد استعنا من جهتنا بالنص الألماني الأصلي، الذي يترجم الفقرة اللاتينية إلى الألمانية: Schon hat, o guter Vater! der niedrigste und ewigen Hasses würdigste Wurm das Vertrauen, von Dir geliebt zu werden, weil er fühlt, daß er liebt, oder vielmehr, weil er vorausfühlt, daß er geliebt wird, scheut er sich nicht, wieder zu lieben. Niemand also, der bereits liebt, zweifle daran, geliebt zu werden.. أيضاً، استعنا بترجمة إنكليزية للنص اللاتيني: Now that, my good friend, the Father, who is a worm most vile, and worthy of a perpetual hatred, is confident, however, to be loved, to love, because he thinks of himself: even that it is to be loved, but not in love in return was in an uproar. المرجع الأخير هو: https://translate.google.com/translate?hl=en&sl=la&u=http://www.binetti.ru/bernardus/05_2.shtml&prev=search - مترجم!

يَدِي خَلَّصَتْنِي» - أي، ne Israel sibi tribuat, quae mihi debenture} «كي لا تعطي إسرائيل، ما هو حقي»} (سفر القضاة 2:7). «هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: مَلْعُونٌ الإنسان الَّذِي يَتَّكِلُ عَلَى الإِنْسَانِ... مُبَارَكٌ الإنسان الَّذِي يَتَّكِلُ عَلَى الرَّبِّ، وَكَانَ الرَّبُّ مُتَّكَلَهُ» - (سفر إرميا 5:17)[1] «الإله لا يرغب بذهبنا، جسدنا وممتلكاتنا، لكنه أعطى هذه الأمور للإمبراطور (أي، لممثّل العالم، الدولة)، ولنا من خلال الإمبراطور. لكن القلب، الذي هو الأعظم والأفضل في الإنسان، احتفظ به لنفسه؛ يجب أن يكون هذا تقدمتنا للإله - أننا نؤمن به» - لوثر xvi. p. 505} إنه يمتصّ أفضل قوى الأخلاق؛ إنه يحيل للإنسان فقط الأشياء التي هي للإنسان، لكن للإله الأشياء التي هي للإله؛ وله يُحال الشعور الحي الحقيقي - القلب.

في الأزمنة حين رُبِطَت بالدين قداسة محدّدة، نجد أنّ الزواج، الملكيّة، والقانون المدني محترمون، وليس لهذا أساسه في الدين، بل في المعنى الأصلي، الطبيعي للأخلاق والحق، الذي يرى أن العلاقات الاجتماعية الحقيقية بحدّ ذاتها إنما هي مقدّسة. إنّ من لا يكون الحقّ بالنسبة له مقدّساً في حد ذاته لن يُجْعَل يشعر به مقدّساً من خلال الدين. الممتلكات لم تصبح مقدّسة لأنه كان ينظر إليها على أنها مؤسسة إلهية، بل كان ينظر إليها على أنها مؤسسة إلهية لأنه كان يُشعر بها على أنها في حد ذاتها مقدّسة. الحب ليس مقدّساً لأنه هو محمول الإله، بل هو محمول الإله لأنه في حد ذاته إلهي. لا يعبد الوثنيون النور أو النبع لأنهما هبة من الإله، بل لأنهما يتضمنان في ذاتيهما تأثيراً مفيداً للإنسان، لأنهما ينعشان من يعاني؛ وبسبب هذه السمة الممتازة يعطونهما أمجاداً إلهية.

حيثما تستند الأخلاق على اللاهوت، حيثما يُجعل الحق معتمداً على السلطة الإلهية، فإنّ أكثر الأمور لا أخلاقيّة، ظلماً، وسوء سمعة تُبرّر وتوطّد أركانها. أستطيع تأسيس أخلاق على اللاهوت فقط حين أحدّد أنا ذاتي الكينونة الإلهيّة

---

(1) خطأ واضح في المرجع؛ النص مأخوذ من الآيتين 5 و7 من الإصحاح 17 من سفر إرميا. - مترجم!

بوساطة الأخلاق. في الحالة المعاكسة، ليس لدي معيار لما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي، سوى أساس غير أخلاقي، اعتباطي مجرّد، والذي أستخلص منه أي شيء أرغب به. وهكذا، إذا كنت سأقوم بتأسيس أخلاقيّة على الإله، عليّ قبل كل شيء أن أضعها في الإله: لأن الأخلاق، الحق، باختصار، كل العلاقات الجوهريّة، تمتلك أساسها في ذواتها فقط، يمكن أن تمتلك أساساً حقيقياً فقط ـ كما تطالب الحقيقة ـ عندما تؤسّس على هذا النحو. إن وضع أي شيء في الإله، أو استخلاص أي شيء من الإله، ليس أكثر من سحبها من اختبار العقل، لمأسستها كأمر لا يطاله شك، منيع، مقدّس، دون تقديم وصف لماذا. من هنا فإن خداعاً ذاتياً، إن لم يكن تصميماً شريراً، غادراً يوجد في جذر كل الجهود لتأسيس أخلاق، حق، على اللاهوت.[1] فحيثما نحتاج بشكل جدي لحق لا نحتاج إلى تحريض أو دعم من فوق. لسنا بحاجة لحكم مسيحي على ما هو صحيح سياسياً: نحن بحاجة فقط لما هو عقلاني، عادل، إنساني. الحقيقي، الصحيح، الخيّر، لديه دائماً أرضيّة لقدسيته في ذاته، في نوعيته، فحيثما يكون الإنسان جدياً بشأن الأخلاق، فهي تمتلك في ذاتها شرعيّة لسلطة إلهيّة. إذا لم يكن للأخلاق أساس في ذاتها، ليس ثمة ضرورة فطريّة للأخلاق؛ فالأخلاق تكون عندئذ قد استسلمت لاعتباطيّة الدين التي لا أساس لها.

هكذا فإن عمل العقل الواعي ذاتياً بالنسبة للدين لا يعدو تدمير وهم: مع ذلك، فهو وهم ليس حيادياً بأية حال، بل هو، على العكس من ذلك، مؤذ بعمق في نتائجه على الجنس البشري؛ والذي يجرّد الإنسان كمنبع للقوّة من الحياة الحقيقية كما من المعنى الأصيل للحقيقة والفضيلة؛ لأنه حتى الحب، الذي هو في ذاته الشعور الأعمق، الأكثر حقيقية، يصبح من خلال التديّن شيئاً ظاهرياً، وهمياً، لأنّ الحب الديني يمنح ذاتّه للإنسان فقط من أجل مرضاة الإله، وهكذا فإنه يعطى للإنسان ظاهرياً فقط، لكنه في الواقع للإله.

---

(1) خطأ في الترجمة الإنكليزية. ـ مترجم!

ونحن نحتاج فقط، كما أوضحنا آنفا، إلى أن نقلبَ العلاقات الدينية ـ أن نعتبر أنّه غاية ما يفترضه الدين وسيلة ـ أن نرفع إلى مستوى الأساسي ما هو في الدين ثانوي، الملحق، الشرط ـ لقد دمّرنا في آن الوهم، ويتدفّق فوقنا نور الحقيقة الصافي. إنّ سريّ المعمودية والعشاء الربّاني، اللذين هما رمزان مميزين للدين المسيحي، يمكنها العمل على تأكيد هذه الحقيقة وتوضيحها.

مياه المعمودية بالنسبة للدين هي فقط الوسيلة التي يحلّ بها الروح القدس على الإنسان. لكنه بهذا المفهوم يُجعل في تناقض مع العقل، مع حقيقة الأشياء. فمن جهة، هناك فضيلة في السمة الموضوعيّة، الطبيعيّة للمياه؛ ومن جهة أخرى، لا يوجد شيء، وإنما هو مجرّد وسيلة اعتباطيّة للنعمة وكليّة القدرة الإلهيتين. نحن نحرّر أنفسنا من هذه التناقضات وغيرها من تلك التي لا يمكن التوفيق بينها، نحن نعطي معنى حقيقياً للمعمودية، فقط من خلال النظر إليها كرمز لقيمة الماء ذاته. على المعمودية أن تمثّل بالنسبة لنا التأثير الرائع لكن الطبيعي للمياه على الإنسان. الماء، في الواقع، لا يمتلك فقط آثاراً ماديّة، بل أيضاً، ونتيجة لهذه، آثاراً أخلاقية وفكرية على الإنسان. الماء لا يطهّر الإنسان من الشوائب الجسدية فقط، لكن في المياه تسقط الجداول من عينيه: إنّه يرى، يفكّر بشكل أكثر وضوحاً؛ يشعر بنفسه أكثر حرية؛ الماء يطفئ نار الاشتهاء. كم من القديسين لجأوا إلى الصفات الطبيعية للمياه من أجل التغلب على اعتداءات الشيطان! ما نفته النعمة منحته الطبيعة. لا يلعب الماء دوراً فقط في علم التغذية، بل أيضاً في الانضباط الأخلاقي والعقلي. تطهير النفس، الاستحمام، هو أولى الفضائل، على الرغم من أنها أدناها.

{من الواضح أيضاً أنّ المعمودية المسيحية هي فقط من مخلفات عبادة الطبيعة القديمة، حيث أن المياه، كما هي الحال عند الفرس[1]، وسيلة لتطهير ديني. (أنظر: Rhode: Die heilige Sage، &., PP. 305, 426.). مع ذلك،

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

فماء المعمودية يمتلك هنا معنى أكثر صدقاً، ومن ثم عمقاً عمّا هي الحال مع المسيحيين، لأنه يقوم على القوة الطبيعية وقيمة الماء. لكن في الواقع أنّه بالنسبة لهذه الآراء البسيطة حول الطبيعة التي ميّزت الأديان القديمة، فإن مذهبنا ما فوق الطبيعي التأملي وكذلك اللاهوتي لا يمتلك معنى أو فهماً. من هنا فحين جعل الفرس، الهندوس، المصريون، العبرانيون، الطهارة الجسديّة واجباً دينياً، كانوا هنا أكثر حكمة بكثير من القديسين المسيحيين، الذين كان يشهد على مبدأ ديانتهم ما فوق الطبيعي الدنس الجسدي. مذهب ما فوق الطبيعة نظرياً يصبح مذهباً معادياً للطبيعة عملياً. إن مذهب ما فوق الطبيعة ليس غير تعبير ملطف لمذهب عدائية الطبيعية.}

في مجرى المياه تُهدّأ حمّى الأنانية. الماء هو الوسيلة الأسرع جهوزية لتكوين صداقات مع الطبيعة. الحمّام هو نوع من العمليات الكيميائية، التي يتم فيها حلّ فرديتنا في الحياة الموضوعية للطبيعة. الإنسان الصاعد من الماء هو إنسان جديد، متجدد. المذهب القائل إن الأخلاق لا يمكنها فعل شيء دون وسيلة النعمة لها معنى شرعي، إذا استبدلنا المخيلة، وسيلة النعمة ما فوق الطبيعية، بوسيلة طبيعية. الشعور الأخلاقي لا يمكن أن يؤثّر بشيء من دون الطبيعة؛ يجب عليه أن يتحالف مع أبسط الوسائل الطبيعية. يكمن أعمق الأسرار في الأمور اليومية العادية، تلك التي يتجاهلها الدين والتأمّل ما فوق الطبيعيين، ومن ثم تتم التضحية بالأسرار الحقيقية لصالح أسرار تخيليّة، وهمية. كما يُضحّى هنا، على سبيل المثال، بالقوة الحقيقية للمياه لصالح قوة متخيّلة. الماء هو أبسط وسيلة للنعمة أو لعلاج أمراض النفس وكذلك الجسد. لكن الماء فعّال فقط حيث يكون استخدامه ثابتاً ومنتظماً. المعمودية، كفعل مفرد، هي إما عرف بلا فائدة ولا معنى له بالكامل، أو، حين تنسب لها آثار حقيقية، عرف خرافي. لكنها عرف عقلاني، مهيب، حين تُفهَم على أنّها تصنّف وتحتفي بفضائل الماء العلاجيّة مادياً ومعنوياً.

لكن سر المياه يطّلب ملحقاً. فالمياه، باعتبارها عنصراً شاملاً للحياة، تذكّرنا

بأصلنا من الطبيعة، أصل نشترك فيه مع النباتات والحيوانات. في المعمودية نحن ننحني لسلطة قوّة الطبيعة المحضة؛ الماء هو عنصر المساواة والحرية الطبيعيتين، مرآة العصر الذهبي. لكننا نحن البشر متمايزون عن النباتات والحيوانات، التي نفهمها إلى جانب المملكة غير العضوية تحت اسم الطبيعة العام؛ نحن متمايزون عن الطبيعة. من هنا يجب أن نحتفي بتمايزنا، بفرقنا النوعي. إنّ رمزي هذا الفرق الذي لنا هما الخبز والخمر. الخبز والخمر، بالنسبة لموادهما، هما منتجان للطبيعة؛ بالنسبة لشكلهما، منتجان للإنسان. إذا كنّا في المياه نعلن: لا يمكن للإنسان فعل شيء دون الطبيعة؛ فبالخبز والخمر نعلن: الطبيعة تحتاج الإنسان، مثلما يحتاج الإنسان الطبيعة. في الماء، يُلغى النشاط العقلي البشري؛ في الخبز والخمر يُحرز رضاه الذاتي. الخبز والخمر منتجان ما فوق طبيعيين ـ بالمعنى الصالح والحقيقي الوحيد، المعنى الذي لا يتعارض مع العقل والطبيعة. إذا كنّا في الماء نعبد القوة النقية للطبيعة، ففي الخبز والخمر نحن نعبد القوة ما فوق الطبيعيّة للعقل، للوعي، للإنسان. من هنا فهذا السر هو فقط للإنسان الناضج في الوعي؛ في حين تُعطى المعمودية للأطفال. لكننا في الوقت ذاته نحتفي طقسياً هنا بالعلاقة الحقيقية للعقل مع الطبيعة: الطبيعة تعطي المادّة، العقل يعطي الشكل. إنّ سرّ المعمودية يلهمنا بالشكر حيال الطبيعة، سر الخبز والخمر بالشكر حيال الإنسان. الخبز والخمر يصنّفان لنا الحقيقة بأنّ الإنسان هو الإله الحقيقي ومخلّص للإنسان.

الطعام والشراب هما سرّ العشاء الرباني؛ ـ الطعام والشراب، في الواقع، هما في حدّ ذاتيهما نشاط ديني، أو على الأقل يجب أن يكونا كذلك. {«الطعام والشراب هما الأسهل بين جميع الأعمال،[1] لأنّ الناس لا تحب أكثر منه: نعم، إن العمل الأكثر بهجة في العالم كله هو الأكل والشرب، كما يقال عموماً: قبل الأكل، لا رقص، وعلى معدة ممتلئة يقف رأس سعيد. باختصار، الأكل والشرب

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

هو عمل ضروري مبهج؛ هذا مذهب يُتَعَلَّم ويُجْعَل شعبيّاً بسرعة. العمل الضروري المبهج ذاته يقوم به ربّنا المسيح المبارك ويقول: «لقد أعددت وجبة مسرّة، حلوة[1] ومبهجة، سوف لن ألقي على عاتقكم عملاً ثقيلاً قاسياً. لقد وضعت أسساً لعشاء...إلخ». ـ لوثر (xvi. 222)].

فكّر، إذن، مع كل لقمة من الخبز التي تخفف عنك آلام الجوع، مع كل جرعة من الخمر التي تفرح قلبك، بالإله الذي يضفي هذه الهدايا الخيّرة عليك ـ فكّر بالإنسان! لكن في عرفانك بالجميل حيال الإنسان لا تنسَ العرفان بالجميل حيال الطبيعة المقدسة! لا تنس أن الخمر هو دم النباتات، والطحين هو لحم النباتات، واللذان يُضحى بهما لأجل رفاهيتك! لا تنس أن النبتة تجسد لك جوهر الطبيعة، الذي يستسلم بمحبة من أجل متعتك. لذلك لا تنس العرفان بالجميل الذي تدين به للصفات الطبيعية للخبز والخمر! وإذا كنت تميل إلى الابتسام بأن أُسَمّي الأكل والشرب فعلين دينيين، لأنهما فعلان يوميان اعتياديّان، ومن ثم فهما يُنجزان من قبل الجموع دونما تفكير، دونما انفعال؛ فكّر، أنّ العشاء الرباني بالنسبة للجموع هو عمل دونما تفكير، دونما إحساس، لأنه يحدث غالباً؛ ومن أجل فهم الأهمية الدينية للخبز والخمر، ضع نفسك في موقف حيث يُفسّر الفعل اليومي على نحو غير طبيعي، بعنف. يدمّر الجوع والعطش ليس فقط القوى المادية بل أيضاً تلك العقلية والأخلاقية للإنسان؛ إنهما يسلبانه إنسانيّة فهمه، وعيه. أوه! إذا كان عليك أن تختبر يوماً مثل هذا العوز، كم ستبارك وتمتدح الصفات الطبيعية للخبز والخمر، التي تعيد إليك إنسانيتك، فكرك! الأمر يحتاج فقط إلى أن يتم قطع المجرى العادي للأمور من أجل إعطاء الأشياء العاديّة أهمية غير عادية، الحياة، بحد ذاتها، مغزى ديني. لذلك دعوا الخبز يكون مقدّساً بالنسبة لنا، دعونا الخمر يكون مقدّساً، وأيضاً دعوا الماء يكون مقدّساً! آمين.

---

(1) خطأ في النص الإنكليزي. ـ مترجم!

الفهرس

القسم الثاني: الجوهر المزيف أو اللاهوتي للدين

L U D W I G F E U E R B A C H



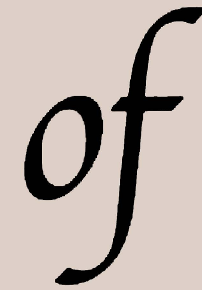






n



Essence  Christianity

العقائد الأساسية في المسيحية هي رغبات القلب المحققة؛ جوهر المسيحية هو جوهر الشعور الإنساني. من المسرّ أن تكون منفعلاً بدل أن تفعل، أن تكون مفدياً وأن تُحَرَّرَ بدل أن تحرّر ذاتك؛ من المسرّ أن تجعل خلاصك يعتمد على شخص ما بدل قوتك العفوية؛ من المسرّ أن تضع أمام ذاتك غرض الحب بدلاً من غرض للجهد؛ من المسرّ أن تعرف أنّك محبوب من قبل الإله على أن تمتلك ذلك الحب-للذات البسيط، الطبيعي، المتأصلّ في جميع الكائنات؛ من المسرّ أن ترى نفسك متخيّلة في عيون مشرقة-بالحب لكينونة شخصيّة أخرى بدل أن تنظر في المرآة المقعّرة للذات أو في الأعماق الباردة لبحر الطبيعة؛ من المسرّ، باختصار، أن تسمح لنفسك أن تُنشّط بشعورك الخاص، كما بكينونة أخرى، لكنها مع ذلك متماثلة على نحو أساسي، بدل أن تنظّم نفسك بالعقل. الشعور هو الحالة المنحرفة للأنا، الأنا في حالة المفعول به.


ISBN 978-1-7732223-2-5